عالم الفكر
العدد 1 المجلد 32 يوليو - سبتمبر 2003

عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية

د. أحمد زايد(*)

مقدمة

كثر الحديث في السنوات العشر الماضية عن العولمة بحيث أصبحت الكلمة تشكل محورا لكل خطاب، بدءا من الخطاب السياسي والاقتصادي وانتهاء بالخطاب الثقافي والديني. وتختلف الخطابات في استعمالها للكلمة بين رافض ومدافع عن التراث في مواجهة العولمة، وخائف يرصد التحديات التي تأتي بها رياح العولمة، وداع إلى الدخول في عوالمها والمشاركة الفعالة في مجلياتها، وباحث يستجلي غموض الكلمة ويرصد معانيها المختلفة.

ويكشف الخطاب - في مجمله - عن غموض وعدم تدقيق في استخدام الكلمة، وعدم الوعي بأبعادها التاريخية والأيديولوجية. كما يكشف بالقدر نفسه عن خوف - ظاهر أو كامن- من ظاهرة جديدة يجب الوعي بها أو التصدي لها أو رفضها، على ما يحلو لكل خطاب أن يذهب.

وربما يكون وعينا بهذا الغموض المتلبس بالمفهوم في الخطاب الثقافي العربي، ووعينا بما يحيط بهذا الخطاب من مشكلات في تلقيه للمعطيات الفكرية للحداثة، هو الذي دفعنا إلى استخدام مفهوم «عولمة الحداثة» بديلا لمفهوم العولمة في هذا السياق. وقصدنا من ذلك أن ندحض مجموعة من الأوهام التي تتردد أصداؤها في الخطاب العربي حول العولمة. من ذلك القول بأن العولمة ظاهرة جديدة من دون وعي بالأبعاد التاريخية لعولمة الحداثة، والقول بأن

(*) أستاذ علم الاجتماع - كلية الآداب، جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

العولمة تحول العالم إلى قرية واحدة من دون وعي بالأبعاد التفكيكية لعولمة الحداثة، أو أنها تمثل تحديا جديدا من دون وعي بالتحديات القديمة التي خلقتها عولمة الحداثة.

والحقيقة أن دحض هذه الأوهام لا يمثل إلا هدفا ثانويا لهذا الدرس. فهدفنا الأول هو الكشف عن العلاقة الجدلية بين آليتين من آليات عولمة الحداثة، وهما التكامل والتفكيك، آملين أن نكشف عن بعض التناقضات والصراعات الداخلية التي تولدها عولمة الحداثة، وهي صراعات وتناقضات تترك المجتمعات الطرفية في حالة تآكل مستمر، وتدعم فيها صورة للحداثة مغايرة لنمط الحداثة الذي يتخلق وينمو في مركز العالم المتقدم.

ويسير حديثنا لتحقيق هذا الهدف عبر مسارات ثلاثة، فنبدأ بتأكيد قدم عمليات عولمة الحداثة، مشددين على أن ما يسمى الآن بالعولمة ما هو إلا صورة معاصرة لعولمة الحداثة، ويدعونا ذلك إلى أن نوضح معالم هذه الصورة المعاصرة واختلافها عن الصور القديمة لعولمة الحداثة، ثم ندلف بعد ذلك إلى توضيح ما تتركه عمليات عولمة الحداثة من آثار على تفكيك الثقافات الوطنية وعلى خلق صور من التناقض والصراع، ومن ثم على تدعيم نمط خاص من الحداثة.

أولا: الحداثة وتخطي حدود الزمان والمكان

عرفت المجتمعات عبر تاريخها صورا لما يسمى بالعولمة. فكل حضارة كان لها - بشكل أو بآخر - طموح عالمي. بل إن تاريخ العالم ما هو إلا تتابعات لصور صغيرة من العولمة miniglobalization[1].

فقد حاولت كل إمبراطورية من الإمبراطوريات التاريخية أن تضم كيانات. فعلت ذلك الإمبراطورية اليونانية عبر الإسكندر الأكبر. وفعل ذلك الرومان والمسلمون، وفي العصر الحديث الإسبان والبرتغاليون، ومن بعدهم الإنجليز والأمريكيون. ولقد درج المؤرخون على استخدام تعبيرات مثل «السلام الروماني» للتعبير عن هذا الميل الإمبراطوري نحو العالمية.

ولكن على رغم وجود هذا الميل القديم نحو العالمية، اتخذت عولمة الحداثة في العصر الحديث طابعا مغايرا. فلقد كانت الأنساق السياسية والاجتماعية للإمبراطوريات القديمة أنساقا تقليدية، تعتمد على مركزية السلطة وتركز القوة، مع انعزال الجماعات المحكومة في مجتمعات تقليدية منعزلة ومكتفية بذاتها. ولكن اختلف الأمر حين خرجت المجتمعات الأوروبية من قيود النظام التقليدي والدخول إلى عالم الحداثة. فقد صاحب الحداثة منذ نشأتها، وعبر تاريخها، سعي حثيث نحو العالمية، ونحو تخطي حدود الزمان والمكان، على اختلاف في الأساليب والآليات التي اتخذتها لذلك عبر الزمن (الاستعمار العسكري والاقتصادي، التبادلات التجارية، الشركات عابرة القارات، أدوات الاتصال الحديثة... على سبيل المثال).

ولذلك فإن البحث في عولمة الحداثة ليس بحثا جديدا بحال. فقد انبرى منظرو النظام الرأسمالي العالمي منذ خمسينيات القرن العشرين للدفاع عن فكرة عالمية النظام الرأسمالي.

واتخذ هؤلاء المنظرون (بدءا من بول باران، وانتهاء بسمير أمين وجندر فرانك وعمانويل والرشتين) من النظام الرأسمالي العالمي وحدة للتحليل، مؤكدين أن تحليل الوحدات الصغيرة (قرية أو مدينة أو قبيلة أو حتى أسرة) لا يمكن أن يكون له معنى إلا في ضوء منظومة عالمية النسق الرأسمالي. وبذل هؤلاء المنظرون وغيرهم جهودا نظرية وبحثية لاستجلاء قدم الآليات التي توسع بها النظام الرأسمالي إلى كل أرجاء المعمورة، والتي استطاع من خلالها أن يدمج التكوينات الاجتماعية قبل الرأسمالية في بنائه، وأن يخلق صورا من تقسيم العمل الدولي بين مكوناته المختلفة، وأن يفتح قنوات لامتصاص الفوائض من أطراف النظام إلى مراكزه، وأن يتغلب على أزماته المتعاقبة بمزيد من مضاعفة صور الاستغلال الواقع على الدول الضعيفة في نظام تقسيم العمل الدولي. وأرجع هؤلاء المنظرون تاريخ النظام العالمي إلى البدايات الأولى لتوسعاته مع الكشوف الجغرافية[٦].

وعلى رغم أن منظري النظام الرأسمالي العالمي قد أسسوا نظرياتهم على تحليلات اقتصادية بحتة، إلا أن ثمة اتفاقا على قدم ظاهرة عولمة الحداثة. ولم ينكر منظرو العولمة المعاصرون هذه الحقيقة. فها هو روبرتسون Robertsone الذي يعد من أوائل من روجوا لفكرة العولمة يحقب تاريخ العولمة في خمس حقب على النحو التالي:

١- **المرحلة الجنينية**: وقد استمرت في أوروبا من بواكير القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر، وشهدت نمو المجتمعات القومية، وتخفيف حدة النظام «المتعدي للقومية» السائد في العصور الوسطى، واتساع مجال الكنيسة الكاثوليكية، ونمو الأفكار الإنسانية، وبداية تبلور نظرية مركزية العالم.

٢- **مرحلة النشوء**: وامتدت من منتصف القرن الثامن عشر وحتى سبعينيات القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تبلورت فيها مفاهيم العلاقات الدولية الرسمية، وظهور المؤسسات الخاصة بتنظيم العلاقات والاتصالات بين الدول، وبداية قبول المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي (هل نقول بداية الاستعمار؟) وبداية ظهور فكرة القومية والعالمية.

٣- **مرحلة الانطلاق**: واستمرت من سبعينيات القرن التاسع عشر وحتى عشرينيات القرن العشرين، وفيها أُدمج عدد أكبر من الدول في المجتمع الدولي، وتزايدت أشكال الاتصال الكونية، وظهرت الصراعات الدولية وصور التنافس الدولي السلمي.

٤- **مرحلة الصراع من أجل الهيمنة**: واستمرت من عشرينيات القرن العشرين حتى أواخر الستينيات، وهي المرحلة التي تعاظمت فيها الخلافات والحروب الفكرية، وظهور العالم الثالث وإرساء مبدأ الاستقلال الوطني.

٥- **وأخيرا مرحلة عدم اليقين**: التي تجسد الصورة المعاصرة للعولمة[٧]، (سنعود الى هذه المرحلة فيما بعد).

ومن أهم الخصائص التي صاحبت عولمة الحداثة، عبر هذه الحقب، ما يطلق عليه أنتوني جيدنز التباعد بين الزمان والمكان Time and space distanciation أو الانفصال بين الزمان والمكان[8]. ويعني ذلك ببساطة أن الحداثة قد مالت - بما تحمله في طياتها من انطلاق ومخاطرة وعقلانية وعلم وقدرة فائقة على التنظيم والمراجعة للأخطاء - إلى أن تبرح مكانها وأن تغير مفهومات الزمان. وتكون النتيجة نزوع الثقافة الحديثة الدائم إلى العالمية، لا على المستوى المثالي بل في أرض الواقع. لقد كانت المجتمعات السابقة على الحداثة مجتمعات تقليدية يرتبط فيها الزمان بالمكان ارتباطا وثيقا. فالوقت يحدد في ضوء ارتباطه بمكان معين أو بأحداث طبيعية معينة. فزمن القدامة - أستخدم هذه الكلمة عكس الحداثة - هو زمن مغلق، ودوائره المكانية محدودة بنطاقات ثابتة لا تتغير. ولقد تبدلت الحال جملة بعد ظهور الأنساق الاجتماعية الحديثة، وما صاحبها من تطوير لوسائل المواصلات والاتصال، ولأدوات قياس الوقت، ونشر للتكنولوجيا والأفكار الحداثية، فقد أدى ذلك إلى خلخلة العلاقة بين الزمان والمكان. فتحول الزمان إلى زمان كوني مفتوح، وتحول المكان إلى مكان كوني مفتوح، فلم يعد المكان مكانا مغلقا على مجموعة من الفاعلين الحاضرين في علاقات تقوم وجها لوجه، بل أصبح مجالا مفتوحا لتفاعلات أبعد من نطاقه المحدد يدخل فيها أفراد غير موجودين بالمكان وأحداث لا تحدث في المكان ذاته وبالطريق نفسه لم يعد الزمان زمانا محددا مغلقا، بل أصبح زمنا مفتوحا لا علاقة له بالمكان، ولقد مكنت هذه الخصيصة من خصائص الحداثة من أن تنطلق عبر المكان والزمان من دون قيود. كما مكنتها من أن تطور نظما عقلانية لربط ما هو محلي بما هو عالمي، وكذلك مكنتها من أن تكتب تاريخها على نحو منظم ودقيق.

وإذا كان أمر العولمة قديما على هذا النحو، فما الجديد إذن؟

ولذلك فلا يحق لنا أن نتحدث عن عولمة عالمنا المعاصر، قدر ما يحق لنا أن نتحدث عن مرحلة جديدة من العولمة أو من عولمة الحداثة. وباستطاعتنا أن نميز في عولمة الحداثة بين مرحلتين: مرحلة الحداثة التي استقرت فيها أشكال الدولة والعلاقات الدولية والنظم والمؤسسات الحديثة، جنبا إلى جنب مع استقرار الأسس المنهجية للتفكير في مجالات الفلسفة والعلم والفن. ولقد استقرت في هذه الفترة رؤية للعالم تحكمها فكرة «البنية»، حيث كان القاسم المشترك الذي يربط بين جماع الاتجاهات الفكرية ينبع من انطلاقها من التسليم بوجود «بنية» - عميقة أو ظاهرة - خلف كل الأشياء المادية والمعنوية. والحقبة الثانية هي حقبة ما بعد الحداثة التي بدأ فيها التساؤل حول القضايا المستقرة في العلم والفن والفلسفة، جنبا إلى جنب مع التساؤل حول البنية التي باتت مفتوحة، قابلة للتفكيك والتشكل المستمر، والتساؤل حول الحقيقة التي لم تعد مدركة بادية للعيان بقدر ما هي حقيقة مطمسة غائبة.

ولسنا في معرض المقارنة بين هاتين الحقبتين من الحداثة، ولكن لزمت الإشارة إليهما بسرعة، لكي نؤكد أن الحقبة المعاصرة التي نعيش فيها، والتي سيطر فيها الحديث

عن العولمة، ليست إلا حقبة من تاريخ الحداثة. ولأن هذه الحقبة من الحداثة جديدة، فإنها لا بد أن تكون زاخرة بشيء جديد، فثمة ظروف جديدة في عولمة الحداثة ميزت هذه الحقبة، وجعلتها أكثر حقب العولمة صخبا وارتباكا. فلنتأمل على نحو سريع ما يميز هذه الحقبة.

ثانيا: الوجه الجديد لعولمة الحداثة

لقد دخل العالم منذ بداية السبعينيات - وربما يكون منذ عام ١٩٧٣م على وجه التحديد - مرحلة جديدة من تاريخه. لقد دخلت الرأسمالية في أزمة كساد جديدة دفعتها إلى أن تطور آليات جديدة تواجه بها الأزمة وتتجاوزها بسلام، كما تجاوزت أزماتها السابقة. وقد استفاض جندر فرانك G. frank في وصف أبعاد هذه الأزمة وتجلياتها في الاقتصاد العالمي من ناحية، وفي اقتصاد العالم الثالث، وذلك في مجلدين نشرا عام ١٩٨٠م[٥]. لقد أكد فرانك في هذه الدراسة على فرضية مهمة مفادها أن أزمة الكساد العالمي وما صاحبها من تقلص الربح وسياسات تقشف، وارتفاع لمعدلات البطالة... إلخ، سوف تعيد تشكيل بنية النظام الرأسمالي العالمي، وأنماط التحالفات داخله، بل إنها قد تعيد تشكيل الخريطة السياسية للعالم. والحق أن فرضية فرانك هذه قد تحققت بدرجة كبيرة خلال الثمانينيات والتسعينيات، لقد تغلبت الرأسمالية على أزمتها. ولكن العالم الذي خلقته من جراء ذلك أضحى عالما جديدا، كما أن الفرد في هذا العالم - من حيث همومه ومشكلات وجوده - قد أضحى فردا جديدا مختلفا.

فعلى المستوى الاقتصادي تميل الرأسمالية الجديدة إلى توحيد العالم وتدعيم آليات التحول نحو «العولمة» Globalization. وتعد آليات العولمة في النظام الرأسمالي المعاصر آليات جديدة، إلى درجة أن الباحثين في الاقتصاد السياسي يميلون إلى وصف الحقبة الرأسمالية المعاصرة بأوصاف خاصة، فقد وصف كلاوبس أوفا Offe، في كتاب نشره عام ١٩٨٥م، الرأسمالية المعاصرة بأنها رأسمالية غير منظمة Disorganized capitalism[٦]. كما وصفها سمير أمين بأنها إمبراطورية الفوضى[٧]. كما أكد لاش Lash، وأوري Uray عام ١٩٧٨م انتهاء عصر الرأسمالية المنظمة ودخول الرأسمالية إلى مرحلة جديدة تقوم على الفوضى وعدم النظام[٨]. وبشر ليبتز Lipietz في العام نفسه بانتهاء الرأسمالية الفوردية Fordism، وبداية ظهور مرحلة ما بعد الفوردية[٩].

وفي الوقت الذي يتشكل فيه العالم على المستوى الاقتصادي على هذا النحو، فإننا نجد تغيرات سياسية عميقة الجذور، بدأت هذه التغيرات فيما قبل الأزمة الاقتصادية العالمية في السبعينيات، وامتدت بعدها مشبعة بآثارها ومجلياتها. لقد أشار منظرو الأزمة الاقتصادية إلى صور من الصراع بين دول المركز، وإلى تغير خريطة التحالفات العالمية، وإلى تزايد

الضغوط السياسية والاقتصادية على دول العالم الثالث، وإلى تزايد الحروب والصراعات العرقية، وإلى تغير لأوضاع الدول على خريطة تقسيم العمل الدولي. كما أشاروا إلى استبدال الصراعات ذات الطابع الثقافي بالصراعات ذات الطابع الاقتصادي والسياسي، بحيث تصبح الثقافة - كما أكد والرشتين Wallerstein بحق - ساحة نزال أيديولوجية للنظام الرأسمالي العالمي الذي يحقق أهدافه الاقتصادية، من خلال منظمات للكونية على المستويين الاقتصادي والسياسي تاركا الثقافة لتصبح وقود المعركة أو وقود الصراعات بين الدول، أو داخل الدولة الواحدة، بحيث تستدرج الدول والأفراد والجماعات إلى مصيدة الصراع الثقافي الذي يتيح للاقتصاد العالمي أن يزدهر ويعزز من آليات تحكمه السياسي والاقتصادي[١٠]. كما أكد سمير أمين فشل الثقافة الأوروبية المتمركزة حول ذاتها في توحيد العالم. كظهور صور من المركزية المعكوسة التي تتمركز حول الثقافات المحلية في مقابل مركزية الثقافة الأوروبية: وهكذا أنتج «قلق عصرنا (...) تيار الثقافوية الإقليمية والدعوة إلى تكريس مبدأ «الحق في التباين»، وأخذت بعض التيارات الفكرية في العالم الثالث تلجأ إلى تراثها السلفي لتكريس خصوصياتها على نمط تشوه أوروبي التمركز بالمعكوس»[١١]. ثمة جديد إذن في النزوع إلى العولمة في عالمنا المعاصر، أو بلغة أدق في هذا الوجه الجديد من العولمة. وربما يكون هذا هو الذي دفع البعض من أمثال روبرتسون Robertsone إلى أن يصف الحقبة التي يمر بها العالم منذ الستينيات وحتى الآن بأنها حقبة عدم اليقين Uncertainty phase. وقد أشار روبرتسون إلى تغيرات مماثلة لما يشير إليها منظرو النظام الرأسمالي العالمي، مثل انتشار الأسلحة النووية (وما يترتب عليها من التهديد بالحرب، وازدياد الصراعات العرقية، وازدياد الحركات السياسية والمؤسسات ذات الطابع الكوني، وظهور الاهتمام بالمجتمع المدني العالمي والحضارة العالمية، وإعادة صياغة مفهوم الفرد في ضوء اعتبارات الذكورة والأنوثة تارة، وفي ضوء اعتبارات الإثنية والدينية تارة أخرى[١٢]. والحقيقة أن هذه الآراء كانت تكتب على أصداء التغيرات السياسية التي غيرت وجه العالم في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، والتي أهمها تحطم سور برلين واتحاد الألمانيين، وتفكيك الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية، وبداية اختفاء مقولة العالم الثالث من الخطاب السياسي والعلمي.

وأيا كانت المسميات التي يطلقها منظرو الاقتصاد السياسي وعلماء الاجتماع على المرحلة الجديدة من التطور الرأسمالي أو من عولمة الحداثة، فإن ثمة إجماعا بينهم على أنها تعتمد آليتين في أدائها: الأولى هي آلية التحول إلى الكونية لا على مستوى الأسواق والتجارة والعمل فحسب، ولكن بخلق صور من التجانس والترابط عبر مجالات أو ميادين الحياة المختلفة. وكما ذهب أبادوري Appadurai في مقال حول «الاختلاف في الاقتصاد الثقافي العالمي» فإن الثقافة العالمية الوسيطة تخلق تدفقات ثقافية Cultural flows على المستوى الكوني تظهر عبر خمسة

أبعاد أو مجالات: المجال الإثني Ethmoscopes الذي يظهر من خلال تدفق الهجرات والسياح واللاجئين والعمال الغرباء، والمجال التقني Technoscopes الذي يظهر في التدفقات التكنولوجية عبر الشركات متعددة الجنسية والشركات الوطنية والوكالات الحكومية، والمجال المالي Finanscopes والذي يظهر من خلال التدفقات السريعة للنقود وأسواق العملة والبورصات، ثم المجال الإعلامي Mediascopes، والذي يتبدى في تدفقات الصور والمعلومات عبر الصحف والمجلات والأفلام والتلفزيون، ثم المجال الأيديولوجي Ideoscopes وهو يرتبط بتدفقات الأفكار حول الديموقراطية والحرية والتنوير[١٢].

والثانية هي آلية التفكيك القاعدي Deregulation، وهي آلية تعمل على تفكيك النظم المحلية للتجارة، بحيث يصبح رأس المال المحلي خاضعا لاستراتيجيات رأس المال العالمي. وتصبح الثقافات المحلية خاضعة للتفكيك وإعادة الصياغة وإعادة التكيف. وبين هاتين الآليتين - نعني التحول نحو الكونية والتفكيك - تتداخل الثقافات ذات الطابع الكولونيالي العالمي والثقافات المحلية مع ما يترتب على هذا التداخل من مشكلات للتكيف والصراع والمقاومة.

وإذا تصورنا أن الكونية قد خلفت عبر تاريخها الطويل نظاما عالميا له مراكز (متقدمة) وأطراف (متخلفة)، فإن عمل هاتين الآليتين: أعني آلية التكامل، وآلية التفكيك، يختلف في المراكز عنه في الأطراف، في إطار الحقبة الجديدة من النظام الكوني، فآلية التكامل الاقتصادي تعمل بقوة في دول المركز التي تدرك أهمية توحيد القوانين الاقتصادية، وأهمية الاندماج الاقتصادي، تعمل على تخليق تشريعات إقليمية وكونية تؤطر لهذا الاندماج (أفكر في هذا السياق في صور التحالفات الإقليمية التي تخططها وتنفذها دول المركز، وفي الاتفاقات الدولية التي تنسج خيوطها دول المركز أيضا، وعلى رأسها اتفاقية التجارة العالمية). أما آلية التفكيك فإنها تعمل بكل قوتها في دول الأطراف، حيث تخف رقابة الدولة، بل وحيث تسهم بعض النظم السياسية ذاتها في عدم الالتزام بالقواعد.

وسوف نعود إلى مناقشة آليات التفكيك التي تولدها عولمة الحداثة فيما بعد. ولكننا نود أن نؤكد في ضوء المقارنة بين الصور القديمة لعولمة الحداثة والصورة الحديثة منها على عدة اعتبارات:

(١) إذا كانت عولمة الحداثة قد ارتبطت منذ بدايتها بالتباعد المستمر بين الزمان والمكان، فإن الصورة المعاصرة منها قد بالغت في هذا التباعد ووسعت منه. يبدو ذلك جليا في علاقة «الحاضر» بـ «الغائب». فقد اتسعت الهوة بين الأشكال الاجتماعية المحلية والأحداث الاجتماعية المحلية الحاضرة وبين الأحداث الغائبة والصور الاجتماعية الغائبة[١٤]. ونستطيع تصور ذلك لو تصورنا أن المجتمعات قبل الحديثة لم تكن تعرف علاقة «الحاضر» بـ «الغائب»، فكل الأحداث حاضرة في مكان وزمان محددين. أما الحداثة فقد خلقت علاقة بين الغائب

والحاضر، وهذه العلاقة اتسعت كثيرا في زمن الحداثة المعاصر، فأصبح الحاضر ينكشف على أحداث وصور اجتماعية غائبة في الزمان والمكان. لقد أصبح «الغائب» يأتي إلينا حاضرا عبر مسافات طويلة وعبر أزمان طويلة. ومن ثم فلا ينبغي فهم فكرة التباعد بين الزمان والمكان، على أنها تخلق صورا متباعدة من الأحداث الاجتماعية والتكوينات الاجتماعية، ولكنها تعني «تذويب» المكان و«تذويب» الزمان بحيث تتجه البشرية إلى «لازمان» و«لا مكان». وهذا هو جوهر العولمة، أو صورتها المثالية التي لن تتحقق أبدا. ولكن المتاح الآن هو عمليات توسيع مستمرة للعلاقات الاجتماعية عبر العالم بحيث تترابط النطاقات المحلية المتباعدة، ويصبح كل منها أكثر تأثرا بالنطاقات والأحداث البعيدة عنه. ويساعد على ذلك التطور الهائل في وسائل الاتصال، وفي تكنولوجيا الأقمار الصناعية، وفي وسائل المواصلات، جنبا إلى جنب مع ظهور شبكات من العلاقات التي تتجاوز حدود الدول الوطنية وتتخذ صيغة عالمية.

(٢) يفترض أن تخلق الحداثة بنزوعها الكوني ثقافة عالمية أو كونية. وإذا كانت صورا من هذه الثقافة قد تخلقت عبر العالم خلال تاريخ الحداثة، فإن الصورة المعاصرة من عولمة الحداثة قد عجلت بتكوين هذه الثقافة. ولا تفهم ثقافة العولمة إلا في ضوء مفهوم الثقافة المحلية أو الوطنية. فتلك الأخيرة تتكون من جماع أساليب السلوك والأفكار والرموز والفنون التي تميز شعبا من الشعوب. وعلى رغم تنوعها الداخلي تتميز الثقافة الوطنية بالتجانس على الأقل عبر الاشتراك في مجموعة الدول السلوكية والرمزية. وكذلك الاشتراك في لغة واحدة. أما ثقافة العولمة فإنها الثقافة التي تتجاوز هذه الثقافة الوطنية، متخطية حدود الدول، وتنتشر من خلال آليات عبر ثقافية وعبر اجتماعية، كالعلاقات الدولية وآليات تدفق السلع والأفراد والمعلومات والمعرفة والصور. وتتسم هذه الآليات الاتصالية - كما يذهب مايك فيزرستون - بأنها تحقق قدرا من الاستقلال على المستوى العالمي. أي أنها تصبح آليات فوق قومية، تتجاوز حدود المجتمعات والثقافات المحلية، وتخلق عالما ثقافيا مستقلا بذاته هو ثقافة العولمة. وتتجسد ثقافة العولمة في مجموعة من الصور والرموز والممارسات والأساليب والفنون والقيم التي تضفي شرعية على النظم الاقتصادية والسياسية العالمية، وتكسبها قدرا من الاستمرارية وإعادة الإنتاج. إن الثقافة الكونية هي تلك الثقافة التي تجمع فيها شذرة من هنا وشذرة من هناك - تكون هذه الشذرات مأخوذة من الثقافات المحلية تارة ومن الثقافات الحديثة تارة أخرى - لتكون ثقافة كونية. وهذه الثقافة لا تظهر تلقائيا بقدر ما تجري صناعتها عبر وسائل الاتصال. فهي، على رغم تجسدها في صور واقعية - في السلوك والفكر - تتكون من بناءات عقلية مصنوعة. وكما يذهب أنطوني سميث Smith، فإن ثقافة العولمة هي بناء عقلي أشبه بمفهوم الدولة التي تجري صناعتها في عقول المواطنين عبر جماعات النخبة والمثقفين، ومن خلال الممارسات والطقوس السياسية التي تعول على التقاليد

تارة، وعلى الثقافة الحديثة تارة أخرى. على المنوال نفسه تصنع ثقافة العولمة من خلال عملية انتقائية يجري بمقتضاها جمع عناصر ثقافية من هنا وهناك ووضعها داخل تقنيات الاتصال لتشكل أبنية ثقافية عبر قومية تتجاوز حدود المكان الذي انطلقت منه والزمان الذي ظهرت فيه[١٥]. وفي ضوء هذا فإن ثقافة العولمة لا تتشابه بالضرورة مع الثقافات المحلية. ولعل وجه الاختلاف الرئيسي في هذا الصدد هو ما يتعلق بـ «تاريخية» الثقافة. فالثقافة الوطنية - ثقافة الأمة أو الشعب أو الدولة في وطن من الأوطان - هي ثقافة ترتبط بتاريخ معين وبهوية معينة، بينما ثقافة العولمة لا تاريخ لها ولا هوية. إنها تتعدى التواريخ الخاصة، وتتعدى الهويات الخاصة، إلى الفضاء العالمي الذي لا هوية له. ولذلك يذهب بعض الباحثين إلى القول أن ثقافة العولمة لا ذاكرة لها[١٦].

(٣) وينقلنا ذلك إلى التساؤل عن خصائص ثقافة العولمة، ما هي؟ وما الذي يجعلها تركن إلى هذه النزعة اللاتاريخية. ونستطيع أن نعدد الخصائص التالية لثقافة العولمة:

أ - فهي ثقافة يصاحبها في الغالب خطاب تقني وعلمي، فهي تنقل عبر الوسائل الاتصالية الحديثة، وهي بذلك ثقافة مصنوعة بحساب. تنتفي هنا عن ثقافة العولمة خصيصة التلقائية والنمو العفوي، وتميل في المقابل إلى أن تكون ثقافة موجهة تسعى إلى تحقيق أهداف اقتصادية (الربح) أو سياسية (الأدلجة وخلق الهيمنة للثقافة الحديثة)، أو ثقافية (تدعيم صور خاصة وخلق ذهنيات معينة).

ب - وهي نخبوية، تفرض من أعلى، من دون أن تكون لها قاعدة شعبية، أو لا تعبر عن حاجات محلية، أو لا تلتزم بأشكال ومضمون التراث الثقافي التي تنتقى منه. وتعني النخبوية في ثقافة العولمة أمرا أكثر من كونها ثقافة عليا تنحدر من دوائر مبهمة ومتباعدة. فهي أيضا توجه إلى نخب. حقيقة أنها يفترض أن توجه إلى كل الشعوب، ولكن لظروف خاصة بتكوين الثقافات المحلية، فإن المستقبلين الفعليين لثقافة العولمة هم نخبة من كل مجتمع. نتحدث هنا بطبيعة الحال عن ثقافة العولمة ككل، مع وعي النخبة المستقبلة بحدود هذه الثقافة وخصائصها. ولا شك في أن عناصر من ثقافة العولمة تتسرب عبر قطاعات أعرض من النخبة، ولكنها في هذه الحالة لا تكون ثقافة عولمة متكاملة بقدر ما تكون شذرات منها، يستقبلها الأفراد كل حسب إمكاناته وقدراته. فالإنسان البسيط في أي مجتمع من المجتمعات قد يعرف معلومات عن كرة القدم العالمية (كأن يحفظ أسماء بعض اللاعبين أو يتذكر بعض الأحداث الرياضية)، وقد يستهلك بعض السلع التي تلقى عليه عبر ثقافة الاستهلاك العالمية، ولكنه لا علاقة له بجوانب كثيرة من ثقافة العولمة (استخدامات الكمبيوتر وشبكة الإنترنت وأدوات التجميل واستقبال القنوات الفضائية... إلخ).

جـ - وإذا كانت ثقافة العولمة ثقافة نخبوية، فإنها تساعد على تركز القوة. والقوة هنا ليست قوة سياسية فحسب، بل قوة التكنولوجيا المرتبطة بالمشروعات الصناعية ذات الصبغة الكونية كشبكات الكمبيوتر والإنترنت، وهي ما يطلق عليها تقنيات العولمة Technolojios of globalization. فهذه الشبكات أصبحت مصدرا رئيسيا لثقافة العولمة - بجانب الشبكات التلفزيونية التي ترتبط على نحو أو آخر بالشبكة العنكبوتية. إننا هنا بصدد ثقافة نخبوية تتعامل معها فئات خاصة. ولقد فرض هذا الواقع أجندة بحثية جديدة تعكس تكيف البحث الاجتماعي والثقافي مع هذا الواقع الجديد. ولقد سارعت هذه البحوث لإطلاق مفهوم خاص يعبر عن هذا الجانب من ثقافة العولمة، ذلك هو مفهوم «الثقافة الإلكترونية» Cyberculture والتي تشير إلى المعلومات والممارسات المتصلة بعالم الكمبيوتر والإنترنت. كما ظهر مفهوم الفضاء الإلكتروني Cyberspace ليشير إلى العالم الفضائي غير المرئي وغير المرتبط بمكان وزمان، والذي تتداول داخله المعلومات الإلكترونية. هذا فيما يتصل بالعوالم الثقافية الفضائية، أما فيما يتصل بجماعات المتلقين فقد ظهر مفهوم الجماعة الفضائية (المفترضة) Viatual Community - حيث يذهب الباحثون هنا إلى تقديم مفهوم جديد للجماعة التي كانت تفهم في الماضي على أنها مجموعة مترابطة من الأفراد الذين يشتركون في هدف واحد وقيم واحدة ويعيشون معا على قطعة من الأرض. لقد أدت ثقافة العولمة إلى تغيير هذا المفهوم. فالتقدم في تكنولوجيا المعلومات والاتصال قد خلق طبقة جديدة - أو قل نخبة جديدة - تتشكل من قبيل من الناس تجمعهم المعرفة بعالم المعلومات. وهؤلاء لا يعيشون في جماعة تجمعها حدود معروفة، ولكنهم لا يعرف بعضهم بعضا، وليست لهم أهداف واحدة، أو مصالح واحدة، كما لا يجمعهم تاريخ واحد أو وعي واحد، ولا يشتركون في معتقدات واحدة[١٧]. إن كل ما يجمعهم هو ارتباطهم عبر عالم المعلومات من دون أن يرى بعضهم الآخر. هنا تظهر جماعات من نوع جديد يشير إليها المفهوم الذي أصبح شائعا الآن، وهو مفهوم الجماعات الفضائية، والتي عرفها Rheingold عام ١٩٩٣ بأنها «تجمعات اجتماعية تظهر عبر شبكة الإنترنت عندما يدخل عدد كاف من الناس في مناقشات عامة عبر فترة كافية من الوقت، يجمعهم شعور إنساني كاف بحيث يبدأون في تكوين مواقع للعلاقات الشخصية عبر «الفضاء الإلكتروني»[١٨]. إن ما يجمع هؤلاء هو استخدام الشبكة والاهتمام بموضوع واحد والالتزام بالكود الأخلاقي للفضاء الإلكتروني، ولكنهم يتفاعلون عن بعد، حتى إن كانت قضيتهم ترتبط بالجماعة التي ينتمون إليها، كما في حالة الجماعات التي تهتم بتطوير المجتمع المدني وتطوير المشاركة الديموقراطية داخل مدينة بعينها. فهذه الجماعات تشبه المستعمرات المكونة من كائنات صغيرة والمنتشرة على الشبكة بحيث تمثل كل منها كيانا مستقلا - وهوائيا - لم يقم أحد بتخطيطه.

وقد يفسر وجود هذه الجماعات بفقدان القدرة على التواصل الحياتي عبر العلاقات الشخصية غير الرسمية، وهي أثر سلبي من آثار الحداثة، كما قد يفسر بمحاولات البحث عن عوالم غامضة تفك الإنسان من قيود مجتمعه، إلى عوالم مجهولة يجد فيها ذاته وخصوصيته. كما أن وجود هذه الجماعات قد يثير تساؤلات حول طبيعة المستقبل، وطبيعة العلاقات الاجتماعية في مجتمع الإنترنت، كما قد يثير تساؤلات حول الآثار الاجتماعية والنفسية التي تترتب على الدخول إلى هذا العالم والارتباط به. ولكن الأهم من ذلك كله هو ما يؤدي إلى تكاثر هذه الجماعات من تركز للقوة الناتج عن عولمة هذا الجانب من ثقافة الحداثة. فمزيد من دخول الأفراد إلى الثقافة الإلكترونية، ومزيد من ولوجهم إلى عالم الفضاء الإلكتروني يجعلهم أكثر خضوعا لمصدر تحكم واحد، ويجعل إمكانات ضبطهم، بل ومراقبتهم، أمرا ميسورا. قد يذهب البعض إلى أن هذه العوالم الحرة قد تساعد الأفراد على مزيد من ممارسة حرياتهم، وقد تفكهم من آثار الضوابط المحلية القهرية، ولكن الهروب من الجماعة المحلية إلى عالم الفضاء الإلكتروني يخلق التزاما تجاه ثقافة المركز، وينزع الإنسان من عواطف الانتماء إلى هوية بذاتها وإلى حضارة بذاتها، ويجعله يأوي بذاته في عالم لا متناه من الأزرار وشاشات العرض.

د - ويدعونا ذلك إلى أن ننتقل إلى خصيصة رابعة من خصائص ثقافة العولمة، ألا وهي ارتباطها الوثيق بثقافة الاستهلاك Consumer culture. فالعمليات المرتبطة بنشر الحداثة تساعد على نشر القيم والرموز وأساليب السلوك المرتبطة بالاستهلاك، ومن ثم فإنها تفرض على المجتمعات الواقعة في إطار الحضارات غير الغربية، صورا من الاستهلاك لم تكن لتعرفها لولا عولمة الحداثة، كما تفرض قيما ورموزا وأساليب سلوكية تدعم الميل الاستهلاكي، وتخلق منه أسلوبا للتميز الاجتماعي، وتدفع الناس دفعا نحو التقليد والتنافس الاستهلاكي emulation. ويساعد على ذلك تحكم دول المراكز الرأسمالية في وسائل الاتصال والإعلان، تحكمها في تحديد طرق التجارة، وسيطرتها على الشركات عابرة القارات، وعلى حركة السلع عبر الحدود الدولية، ويؤدي كل ذلك لا إلى نشر السلع والخدمات وتسويقها، ولكن إلى نشر الأفكار والرموز والقيم التي تدعم الأساليب السلوكية وتدفع الناس دفعا إلى التنافس الاستهلاكي كما ذكرنا. ثمة ضرب من الإمبريالية الثقافية Cultural Imperialism يتوازى مع صنوف الإمبريالية الاقتصادية والسياسية[14].

ولم تكن ثقافة الاستهلاك جديدة في عالم العولمة، بل كانت لصيقة بنموذج الحداثة الغربية منذ نشأتها في القرن السادس عشر. فقد كانت الرأسمالية تسعى نحو تحقيق العقلانية والفردية، ونشر الأفكار المرتبطة بالاختيار الحر، على ما يصاحب ذلك من توسع في نظم الإدارة والبيروقراطية، والعمل الحر، ولذلك فقد تخوف منظرو الرأسمالية ونقادها، على حد

سواء، من أن تتحول الرأسمالية - بعقلانيتها المفرطة - إلى أداة قهر وسيطرة على حرية الأفراد وحدود خصوصياتهم. فقد أشار ماكس فيبر - وهو منظر الحداثة الرأسمالية الأول - إلى أن نمو العقلانية ونمو البيروقراطية المستمر قد يؤديان إلى أن تضع الرأسمالية «الإنسان» في قفص من حديد. كما أشار منظرو مدرسة فرانكفورت - وتبعهم في ذلك ميشيل فوكو - في نقدهم للرأسمالية ونزعتها الليبرالية إلى تحول الإنسان الحديث - الذي أنتجه فكر عصر الأنوار - إلى ضحية لعقلانيته المفرطة وحريته المفرطة. فالحكومات الليبرالية والأسواق الرأسمالية تدعم حرية الأفراد واستقلالهم وسيادتهم على ذواتهم، ولكنها في الوقت ذاته تفرض عليهم - عبر الوسائل نفسها - قيودا وأغلالا سلوكية وقيمية، بحيث لا يصبح في مقدور الفرد أن يحقق أي حرية حقيقية. فصناع الثقافة الاستهلاكية هم الذين يفكرون له، ويصنعون له عالمه، ويشكلون له القيم التي يعتنقها، ويغرسون في ذهنه الصور التي يريدون لها أن تستقر. إنهم باختصار يصنعون له قفصا حديديا لا فكاك منه، إذا استخدمنا لغة ماكس فيبر، أو يستخدمون العقل في تقييد حريته وضبطه، إذا استخدمنا لغة فوكو. ولذلك فإن بعض منظري الثقافة الاستهلاكية يميلون إلى الربط بينها وبين ثقافة الحداثة، ومن هؤلاء Don Slater الذي كتب كتابا في عام ١٩٩٧م تتبع فيه هذه العلاقة بين الحداثة والثقافة الاستهلاكية[20]، حيث أكد أن الحداثة التي بزغت في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر لم تكن حداثة إنتاج وفكر فحسب، بل كانت ثورة استهلاكية، فقد تخلق عالم جديد من السلع اخترق حياة ومنازل فئات اجتماعية أكثر فأكثر. ومع نمو الحداثة وما صاحبها من توسعات استعمارية عبر الزمن، بدأت ثقافة الاستهلاك الحديثة - بما تحمله من قيم فردية ونفعية - تخترق الثقافات التقليدية وتدمجها في البنية الاستهلاكية للثقافة الحديثة، وبناء على ذلك فإن ثقافة الاستهلاك - من وجهة نظر سلاتر - ليست ظاهرة بعد حداثية كما ينعكس في اهتمام المفكرين ما بعد الحداثيين بها، ولكنها ظاهرة ملاصقة للحداثة منذ نشأتها، وهي ظاهرة صاحبت الحداثة عبر تخطيها حدود الزمان والمكان، لخلق مجتمع كوني.

هـ - وتعمل ثقافة العولمة على خلق نماذج وصيغ موحدة عبر العالم، كما تدعم نظاما للصور الذهنية Images حول موضوعات خاصة لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالسوق الرأسمالي. ولعل هذا هو ما يميز ثقافة الحداثة في صورتها المتأخرة، أو فل العولمة في مجلياتها المعاصرة.

لقد كانت النمذجة الثقافية عبر العالم تتجلى، عبر التاريخ الطويل للحداثة، في مجالات الحياة المختلفة. ففي المجال الاقتصادي ظهرت أنماط موحدة للأسواق، حيث حلت الأسواق الحديثة ذات الطابع الرأسمالي محل الأسواق التقليدية. كما ظهرت صور موحدة من التبادل النقدي عبر البنوك وما أبدعته من نظم للتحويلات النقدية أو للصرف من الأرصدة البنكية،

وفي المجال السياسي انتشر نموذج الدولة القومية. كما انتشر النموذج الحداثي في الحرية والديموقراطية. هذا بصرف النظر عن الطريقة التي طبق بها في المجتمعات غير الغربية. وفي المجال الثقافي ارتبطت الحداثة بقيم العمومية والفردية، والتحلل من علاقات وروابط المجتمعات المحلية التقليدية وأشكال الترابط القرابي التقليدي. لقد كانت الحداثة، وهي تنتقل عبر العالم، نموذجا عاما تتفرع عنه نماذج في مجالات الحياة المختلفة. وبذلك فإنه يصح أن نقول إن عولمة الحداثة كانت محاولة لنمذجة العالم على درب واحد، وعلى طريق واحد بصرف النظر طبعا عن النتائج المترتبة على هذه المحاولة.

وإذا كانت النمذجة قد صاحبت عولمة الحداثة منذ بدايتها الأولى، فإن الصورة المعاصرة من هذه العولمة تخلق نمذجتها الخاصة، يساعدها على ذلك التطور الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات ونظم المعلومات.

فثمة تحليلات لآليات جديدة ترتبط بنشر أساليب حياة وطرائق أداء للنموذج الأمريكي. فقد كثر الحديث في السنوات الأخيرة حول ما يسمى بالمكدونالية Mcdonaldization. ففي العام ١٩٩٣ أصدر جورج رتزر Ritzer كتابا بعنوان «المكدونالية والمجتمع» عرف فيه المكدونالية بأنها «العملية التي بمقتضاها تنتشر المبادئ الخاصة بالطعام السريع، وتصبح سائدة في قطاعات أوسع من المجتمع الأمريكي وبقية أرجاء العالم». وتشمل المبادئ التي أشار إليها رتزر: الكفاءة، والتنبؤ، والمحاسبية، والاهتمام بالجودة، والضبط باستخدام تقنيات غير بشرية. وتشكل هذه المبادئ العقلانية المميزة للمكدونالية التي تنتشر عبر العالم في عملية أحادية الجانب يجري من خلالها تصدير التجديدات الأمريكية عنوة إلى معظم أرجاء الدنيا[٣١].

وهكذا تصبح المكدونالية نموذجا يجري من خلال وضع صيغة أمريكية للطعام، من حيث نوعيته وطريقة تقديمه وطريقة شرائه وطريقة تغليفه، ووضع نموذج أمريكي للمشروع التجاري القائم على العقلانية والتنبؤ والضبط، وتوسيع الهوة بين البائع والمشتري، وتحويل العلاقة بينهما إلى علاقة تخلو من أي صورة من الشخصية والعواطف. وكان هذا النمط من العولمة هو محاولة لإدخال بقية المجتمعات - أو على الأقل قطاعات منها - إلى القفص الحديد للعلاقات الرأسمالية، وخلق ممارسات وأساليب عمل وأساليب أداء من شأنها شفط الانفعال والعاطفة والحب من المجتمعات اللارأسمالية، أو على الأقل من قطاعات معينة منها، وخلق الوهم بأن هذا النموذج الأمريكي هو مفتاح السر نحو النجاح والتقدم. ولقد طور رتزر الآراء التي طرحها عام ١٩٩٣ في كتاب صدر في العام ١٩٩٨ بعنوان «أطروحة المكدونالية: إيضاحات وتطويرات»[٣٢]. وأوضح رتزر في هذا الكتاب كيف تتحول المبادئ المكدونالية إلى مبادئ تسود قطاعا أوسع من المجتمع، ولا تخترق نظم الأداء في مجال التجارة وخدمات تقديم الطعام فحسب، بل في قطاعات أخرى كالتعليم والسياحة. ونقطة البداية عند رتزر هي

مفهوم «طرائق الاستهلاك الجديدة»، وهو مفهوم يشير إلى «الأشياء التي يملكها الرأسماليون والتي يعتبرونها ضرورية للمستهلكين من أجل أن يستهلكوا»[٢٢]. من ذلك مثلا المطاعم التي تقدم الوجبات الرخيصة، وبطاقات الائتمان، والمحلات الضخمة متعددة الأغراض Mega-Malls وشبكات التسوق عبر التلفزيون وعبر الفضاء الإلكتروني. إن انتشار هذه الأساليب لا يشير إلى انتشار لأساليب تجارية جديدة أو أساليب استهلاكية جديدة فحسب، ولكنه يشير إلى انتشار أساليب ثقافية ورمزية. ويغير من أساليب الناس في الحياة وفي العمل وفي علاقاتهم بعضهم ببعض. ويفرض أعباء استهلاكية، حيث يدفع الناس إلى استهلاك أكثر من حاجاتهم (في حالة التسوق في المحلات الضخمة)، وإلى صرف نقود لا يملكونها أصلا (في حالة بطاقات الائتمان)، وإلى استهلاك سلع لا يحتاجون إليها، وتناول أطعمة تحت ضغط الإعلان والدعاية. وفي كل الأحوال تتبدل الحياة ويدخل الناس في عالم جديد هو عالم ماكدونالدز، وهو عالم تختفي فيه العلاقات الأصيلة تحت طغيان مظاهر الزيف والتفاعل بالرمز والإشارة عن بعد، واستبدال لغة العلامات والرمز السلوكي (تناول طعام معين - استخدام بطاقة ائتمان - الشراء من أسواق معينة - شراء ماركات معينة، بلغة الكلام).

ويذهب رتزر إلى أبعد من ذلك بالقول إن عالم ماكدونالدز هذا لا يقتصر على عالم الأعمال والتجارة، ولكنه يفرض صيغة أمريكية قابلة للانتشار في مناحي الحياة الأخرى. فهي تتكرر في مجال العمل وفي مجال التعليم وفي المجال السياحي، وحتى في المجال المعرفي. ففي سوق العمل نجد صيغة أعمال ماك تصيغ سوق العمل حيث يتحول العمل إلى أداء روتيني ينتشر فيه التعامل من خلال الكتابة. ويتكون العمل في هذه الحالة من سلسلة من المهام البسيطة التي يتوقع العامل أن ينفذها في زمن معين، وبكفاءة تامة، وإلا تعرض للعقاب المباشر، لأنه خاضع لرقابة صارمة تستخدم فيها التكنولوجيا، وكثيرا ما تتلاشى المسافات بين العمال والعملاء، حيث يقوم العملاء في بعض الأحيان بجانب من العمل (كأن يتخلص العميل من بقايا الأكل في سلة المهملات، أو يأخذ طعامه إلى طاولته، أو أن يعبئ خزان سيارته بالبنزين بنفسه). وفي المجال التعليمي - خاصة التعليم العالي - يخضع النظام التعليمي لمتطلبات التنبؤ والكفاءة والمحاسبية والضبط، حيث تعمل الجامعات على الحد من مظاهر السلبية، وتحرص على أن يحصل الطلبة على درجاتهم العلمية، وتسهل للطلبة الحصول على الخدمات التعليمية. بل إن الأساتذة أنفسهم يشبهون عمال مطاعم ماك، حيث يؤدون أعمالهم من أجل إعادة إنتاج المعرفة، لا من أجل خلقها. وفي المجال السياحي لا يبحث السياح عن الجديد والأصيل كما يزعم البعض، ولكنهم يبحثون عن شركات تنظم لهم رحلاتهم بدرجة من الكفاءة والدقة والمحاسبية والضبط على غرار نظام ماك. وحتى الباحثون عن المعرفة - في العلوم الاجتماعية خاصة - يعملون على طريقة ماك في الحصول على المعرفة السريعة،

وفي تنظيم البحوث بطريقة نمطية على المنوال نفسه الذي ينظم به عمال ماك شطائرهم. فالباحث يعرف مكونات بحثه كما يعرف عامل ماك مكونات شطيرته. وهكذا يطل نموذج ماك برأسه في مجالات عديدة من الحياة الاجتماعية والثقافية، بحيث تصبح سطوته لا على القطاع التجاري والصناعي فحسب، ولكن على المجتمع كله.

و - وإذا كانت ثقافة العولمة تنمذج الحياة على غرار السوق، وتنزع عن عالم الحياة العلاقات الاجتماعية التي كانت تعرفها المجتمعات المحلية والتي تقوم على الشعور المشترك بالهوية والاستمرار في الوجود والجمعية. وإذا كانت ثقافة العولمة في صورتها المعاصرة تستبدل السوق بالمجتمع المحلي، فإنها تخلق عالما من التهويمات والزيف الذي ينشأ بين أفراد يتفاعلون داخل سوق، ومن ثم فإن جهدهم ينصب على جلب المكاسب لا على تكوين حياة لها أهداف واحدة. هنا تلعب التمثيلات المتخيلة (أو صور المحاكاة) Simulations والصور الذهنية Images المنمطة دورا أساسيا في صياغة أشكال التفاعل بين البشر. وقد أكد منظرو ما بعد الحداثة هذه الظاهرة. فلقد صاحبت الحقبة المتأخرة من الحداثة - التي يطلقون عليها ما بعد الحداثة - موت روح الإنتاج وموت القدرات الخلاقة وموت المعنى، وتحول الواقع إلى نماذج وصور وتمثيلات متخيلة. ساعد على ذلك التكنولوجيا المتقدمة ووسائل الاتصال، وطبائع البشر في عالم ما بعد الحداثة الذين يفضلون العالم المتخيل على عالم الواقع. ثمة تقابل - على ما يذهب Baudrillard - بين عالم التمثيلات الواقعية Representations وعالم التمثيلات المتخيلة Simulations. وفي عالم ما بعد الحداثة تطمس الأخيرة الأولى. فالصور لها قدرة هائلة على طمس الواقع، أو قل قتل القدرة الجدلية للتمثيلات الواقعية والتي تشكل وسائط - مفهومة وجلية ومنظورة - للواقع. وتنفي العلاقة بين الدال والمدلول، بين المعنى والواقع. وبينما يناضل الواقع لتشرب التمثيلات الخيالية واعتبارها تمثيلات زائفة، إلا أن التمثيلات المتخيلة تعيد صياغة هذه العملية في تمثيلات جديدة، وهكذا يتحول الواقع إلى سلسلة متصلة من التمثيلات الوهمية أو الصور التي لا تكون مجرد انعكاس للواقع، ولكنها تمسخ هذا الواقع وتمنعه من الظهور بل تتحول هي نفسها إلى مجرد تمثيلات وهمية لا علاقة لها بأي واقع[٢٤].

ولسنا هنا في معرض الحديث عن عالم ما بعد الحداثة، ولكن لزمت الإشارة إلى هذا الفكر النظري الجديد، لكي ندرك طبيعة العالم الجديد الذي تخلقه الحداثة في صورتها المتأخرة، ألا وهو عالم الصور والتمثيلات الزائفة التي يستبدل الناس الواقع بها، وتشدهم إليها شدا، فإذا هم أسرى عالم جديد يخلو من المعاني الحقيقية ويزخر بالصور والعلامات، فهذا العالم يشكل ظرفا جديدا، أو قل هو الواقع ممسوخا ومشوها.

في هذا الظرف الجديد يتشكل وعي الأفراد كما تتشكل مشاعرهم وتصوراتهم في ضوء الإشارات والعلامات التي تبث عليهم من عالم من المحاكاة أو التمثيلات غير الواقعية. ويركز

هذا العالم على تقديم صور أو نماذج تتحول بالتدريج إلى أنماط جامدة، لا لجماعات بعينها، وإنما هي أنماط تتداول عبر العالم. فثمة نماذج للبيت السعيد، وللملاقات بين الناس، والموضات، والموسيقى، والفن، والسياسة، والدين. يبعث هذا العالم المتخيل بصور وإشارات عن كل هذه المجالات وغيرها، فيتمذج العقل والشعور، وتتلاشى المسافات بين عالم الصور وعالم الواقع، ليس الواقع هنا هو ما نراه ونعايشه ونحسه، وإنما الواقع هو ما نشاهده ممسرحا، وما نتذكره عبر بنوك الذاكرة، وعبر نماذج الضبط والتحكم التي تتحكم فينا عن بعد أو عن قرب. وكما يذهب بوديلار، فإن هذا الواقع يعاد إنتاجه بأعداد لا متناهية من المرات، وهو لا يحتاج لكي يعيد إنتاج نفسه إلى أي مصدر عقلي، فلم يعد هذا الواقع يعيش على مثال، فهو المثال ذاته، إنه يجسد صورا عليا Simulacra، وكأنها نسخة وحيدة ليس لها أصل، يعاد إنتاجها من دون الإشارة إلى سببها أو من دون إرجاعها إلى مثال أو مرجعية[٢٥].

ينصرف الناس في هذا الظرف الجديد، إلى عالم الصور، يفضلونه على عالمهم المعيش (قد يفضل الشخص مشاهد أفلام الفيديو أو الذهاب إلى السينما على ذهابه إلى العمل أو على زيارة صديق)، ويتعلقون به دون حبه (قد يشاهد المرء نشرة الأخبار من دون اهتمام بالسياسة أو حتى بالمتابعة). وكلما اندمجوا فيه تأكدت في أذهانهم الصور والنماذج التي تبث عبر هذا الواقع المتخيل Hyper real. خذ مثلا على ذلك من الصور التي تأتينا عبر هذا الواقع عن المرأة، لا شك أنك سوف تكتشف أن المرأة هناك ليست زوجتك أو أختك أو أي واحدة ممن تعرفهن. وإذا وجدت صفة في واحدة من هؤلاء فلن تجد الصفة الأخرى. إذا وجدت نحافة الجسد ورشاقته فلن تجد المواظبة على ممارسة التمارين الرياضية، وإذا وجدت هذا وذاك فلن تجد من تستخدم الصابون ماركة كذا أو أحمر الشفاه ماركة كذا، وهكذا فلن تجد هذه المرأة في عالمك، ولكنها موجودة في هذا العالم المتخيل. وقل مثل هذا عن مختلف الصور والنماذج التي تغرس في عقولنا: صورة الرجل السياسي المحنك، وصورة الرجل العصري القادر على التعامل مع آليات وآلات العصر، وصورة رجل الدين الذي يضحي من أجل الإنسانية، وصور متعددة عن الصحة والجمال والانحراف والسواء، وصور أخرى عديدة تختلط فيها عناصر من هنا وهناك فلا تدري أي حقيقة هناك.

وهكذا فإن ثقافة العولمة، أو قل ثقافة الحداثة في صورتها المعاصرة، تخلق عالما جديدا، وتتعاضد مع جوانب في عالم الاقتصاد وعالم السياسة على تأطير كونية جديدة. ولكن ثمة وجها آخر للعملة يجب أن ننظر إليه، فربما نكتشف أن هذه الكونية الجديدة لا تعمل على توحيد العالم بقدر ما تعمل على تفكيكه.

دعنا ننظر في حال الثقافات المحلية (الوطنية) لنتعرف على وجه العملة الآخر.

ثالثا: الثقافات الوطنية: الميل إلى التفكك والتآكل

قد يوحي لنا التحليل السابق بأن عولمة الحداثة هي آليات مستمرة لتوحيد العالم، أو على الأقل خلق آفاق للتشابه في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة. هذا حق، ولكن من الحق أيضا أن ثمة آليات أخرى تعمل على تفكيك الثقافات الوطنية، وعلى خلق استقطابات وصراعات داخل هذه الثقافات، بحيث تتحول المجتمعات الضعيفة التي تبحث عن هويتها الثقافية والاجتماعية وسط خضم العولمة إلى بؤر للصراع والتطاحن. تظهر هذه البؤر جلية على أطراف الدائرة، أي في المجتمعات التي تقع على أطراف النظام الرأسمالي العالمي. ويبدو العالم الذي تخلقه عولمة الحداثة موحدا عند القمة، مفرقا عند القاع. فعند القمة تظهر تدفقات (أو اندياحات) ثقافية واقتصادية وتكنولوجية تخلق بدورها أطرا للتشابه. ولكن عند القاع يظل البحث عن الهوية، وعن التاريخ، وعن القومية، وتظل عملية التوحيد التي تنشدها عولمة الحداثة بعيدة المنال.

ولأن نظريات الحداثة وعولمتها هي نظريات مركزية، مصدرها المراكز المتقدمة في العالم الرأسمالي، فإنها لا تستشعر عمليات التآكل والتفكك التي تتعرض لها الثقافات المحلية، خصوصا عند أطراف العالم. وجل ما يقدم هؤلاء يدور حول فكرة محورية مؤداها أن أي صراعات تتخلق داخل مجتمع العولمة سواء كانت محلية أو مركزية هي بشكل أو بآخر تعبير عن الحداثة، فهي ردود فعل لم تكن لتظهر في الأصل لولا هذا الزحف الكوني الجديد. فما يشغلهم ليس بناء الأمم في الداخل، بقدر ما يشغلهم التعبير عن ظاهرة العولمة وتأكيد وجودها، وتأكيد عدم إمكان إجراء تحليلات بعيدة عن ظرفها الحاضر. لنتأمل قبل أن نستفيض في هذه القضية جانبا مما يطرحه منظرو العولمة حول العلاقة بين ما هو مركزي عالمي وما هو محلي قومي. نستطيع أن نحصر ثلاثة مناح في النظر إلى هذه العلاقة:

١- يتبلور المنحى الأول من فكر عمانويل والرشتين. ففي مقاله الموسوم «الثقافة كساحة نزال أيديولوجي في النظام العالمي الجديد»[٢٦]، يؤكد أن التكامل في النظام العالمي، أو وجوده على النحو الذي هو عليه لا يعني عدم وجود اختلافات ثقافية داخلة. بل إن عمليات تشكل الثقافة داخل النظام العالمي تخلق أطرا لتعضيد وتدعيم النظام العالمي وتأكيد وجوده، وتخلق من ناحية أخرى أطرا لتمييز الثقافات الوطنية وتأكيد وجودها. وهنا يبدو الاستقطاب جليا تعضده الأطر الثقافية القائمة وتؤطر له. ويشرح والرشتين هذه الفكرة بفحص الأطر الثقافية التي ظهرت عبر تاريخ النظام العالمي، حاصرا إياها في قطبين رئيسيين: العمومية (نشر القيم العامة التي تتجاوز الجنس واللغة والدين) من ناحية، والنزعات العرقية والأنثوية من ناحية أخرى. وإذ تتنازع هذه التيارات على أرض المعركة الأيديولوجية فإنها تنتج ما يبرر النظام الرأسمالي واستمراره من ناحية، وما يبرر الاختلاف والتنوع داخله من ناحية أخرى. فبينما

تظهر القيم العمومية التي تدعو إلى الأفكار المتعلقة بالتعايش والمواطنة وحقوق الإنسان واحترام سيادة الدولة والتي يتأسس من خلالها العالم في منظومة دولية تضم دولة وطنية تسود فيها المبادئ نفسها، بينما تظهر هذه القيم العمومية، تؤكد الأيديولوجيات الخصوصية مبدأ عدم المساواة عندما توصف مجتمعات بعينها بأنها أدنى مرتبة أو جماعات بعينها (كالمرأة مثلا) بأنها أدنى مرتبة. ويتجلى الاستقطاب الثقافي والأيديولوجي بين أنصار التحديث الذين يرون في نشر ثقافة الحداثة طريقا للنمو والتقدم وبين نقاد التغريب الذين يركنون إلى التراث في دفاعهم عن أيديولوجياتهم الداخلية. كما يظهر الاستقطاب أيضا في تفسير موقف العمال وإخضاعهم داخل النظام العالمي، إما من خلال الدفاع عن قيم العمل والكفاءة اللازمة للحداثة الحقة للعمال، وإما من خلال إبراز الظلم الواقع على العمال وتدني مكانتهم الاجتماعية. ويتجلى الاستقطاب كذلك في رسم صورة الحداثة حيث تؤكد أيديولوجيات على مسايرة مسلك الحداثة الغربية في حين تدعو أيديولوجيات أخرى إلى العودة إلى التراث. وأخيرا يتجلى الاستقطاب في تبرير اللامساواة داخل النظام العالمي وتبرير سيطرة الثقافة التي يفرزها على جميع الثقافات في مقابل الدعوات التي تبرز اللامساواة في توزيع الإثابات، أو التي تناهض فكرة تفوق ثقافة على ثقافة أخرى. وهكذا نجد أن الثقافة تخلق مجالا للتبرير أو المعارضة، وللحوار الدائم حول موضوعات غايتها النهائية تعضيد الاستقطاب بين ثقافة النظام العالمي والثقافات المحلية من ناحية. وداخل الثقافة الواحدة في المجتمع الواحد من ناحية أخرى. وغايتها من ناحية أخرى تعضيد النظام الكوني والتعبير عن وجوده. فالأيديولوجيات المتصارعة هي في النهاية تعبير عما هو كوني، حتى إن كانت تدفع بالصراع نحو معارضة ما هو كوني. فالأيديولوجيات الوطنية في العالم الحديث «لا تمثل حضارات الماضي الظافرة، ولكنها تعبير مبهم عن الحاجة إلى الاندماج فيما هو كوني... فالكونية يمكن معاينتها في الخصوصية والعكس صحيح»[٣٧].

ويسير على المنوال نفسه روبرتسون الذي يؤكد على ما يسميه بـ «تنافذ الكونية والخصوصية»، فكل ما هو محلي يتضمن رؤية ما للعالم، كما أن كل ما هو كوني يتضمن رؤية للخصوصية. وبذلك فإن العولمة - عند روبرتسون - تعمل على «تحويل الخصوصية وتخصيص الكونية»[٣٨].

فكل ما هو عام هو خاص بالضرورة، وكل ما هو خاص هو عام بالضرورة. يتضح ذلك في حالات وظواهر عبر العالم يستشهد بها روبرتسون للتدليل على وجهة نظره. من ذلك مثلا حالة اليابان التي أسهم فيها الدين (فهو معتقد ياباني خاص) في بناء نمط للانخراط الاجتماعي في الموقف العالمي يعتمد على الدمج الانتقائي والتوفيقي للأفكار من الثقافات الأخرى بطريقة يجري بها تخصيص ما هو كوني، وهي عملية يرد منتجها النهائي للعالم

بوصفه إسهاما يابانيا خالصا فيما هو كوني. وعلى المنوال نفسه يفسر روبرتسون الحركات الأصولية لا على أنها حركات انفصال عما هو كوني ولكنها مظهر من مظاهر الكونية. فكل عمليات البحث عن «أسس» تتعلق بالتراث أو الهوية أو الوطن أو الجماعة المحلية، بل حتى صور الحنين إلى الماضي، كل هذه العمليات هي مظهر من مظاهر العولمة. فما الحركات الأصولية إلا طرق «للعثور على مكان داخل العالم ككل»[29]. إنها ظواهر حداثية - أو ما بعد حداثية - تعكس الخصائص للحداثة (كالانعكاسية في استلهام التراث والاختيار في محاولات الإصلاح الكوني)[30].

٢ - ويقدم أبادوري منظورا آخر لتفسير العلاقة بين ما هو محلي وما هو عالمي. يدور هذا المنظور في الفلك نفسه، وإن استخدم لغة أخرى. لقد طرحنا من قبل أفكار أبادوري عن التدفقات الحداثية الكونية التي تتجاوز حدود الدول لتخلق صورا من التوحيد الاقتصادي والأيديولوجي والفكري والتقني. وتتفاعل هذه التدفقات مع الثقافات المحلية في ضوء عوامل ثلاثة: الأول يتصل بفوضى الرأسمالية المعاصرة التي تتسم بالانفصال بين العمل والتكنولوجيا والتمويل، والثاني يتصل بعدم الانتظام بين التدفقات الكونية التي لا تتفاعل مع الثقافات المحلية بالدرجة والعمق أنفسهما (مثل عدم الانتظام بين تدفقات التكنولوجيا وتدفقات الفكر والأيديولوجيا، أو عدم الانتظام بين تدفقات التمويل وتدفقات التكنولوجيا)، والثالث يتصل بالعلاقة غير المنتظمة بين النزعات الوطنية (القومية) وبناء الدولة.

في ضوء هذه المتغيرات الثلاثة... تتحدد العلاقة بين ما هو كوني وما هو عالمي. وتدور العلاقة حول قضية التشابه والاختلاف، أو بين الهيمنة التي يفرضها النظام العالمي من خلال تدفقاته وبين التعددية الثقافية. فالثقافات الوطنية تولد حركات تناهض الهيمنة والتشابه وتؤكد على الاختلاف. وتأخذ هذه الحركات أشكالا انفصالية (محاولات الانفصال عن الدولة القومية في إسبانيا والمغرب والهند وسيرلانكا على سبيل المثال)، أو أشكالا ثورية (الحركات الأصولية). إن هذه الصور من التمرد تؤكد إمكان قيام الدولة على نحو مختلف. ومع أنها حركات تقاوم الهيمنة الكونية، إلا أنها تستخدم ما هو متاح من تدفقات كونية. يتضح ذلك من طبيعة العلاقة بين هذه الحركات وبين الدولة القومية (التي تمثل الهيمنة الكونية). فكلتاهما (الحركات الثورية والدولة) تستخدم التدفقات الكونية وفقا للإمكانات المتاحة لكل طرف، وفي ضوء ما هو متاح من تدفقات. وهنا يتحدد التفاعل بين الدولة والحركات الثورية في مسلكين: مسلك داخلي حيث يعمل كل طرف على القضاء على الطرف الآخر، ومسلك خارجي يتمثل في تصعيد هذا الصراع على مستوى كوني من خلال استخدام كل طرف للتدفقات الكونية (تمثل حالة الأكراد نموذجا لهذا المسلك). وليس هناك من حل لهذا الصراع بشقيه، فهو يستمر إلى ما لا نهاية في ضوء معطيات الصراع على أرضية من فوضى الرأسمالية التي ليس فيها يقين في أي شيء»[31].

٣ - ولم يتضح في الرأيين السابقين أن ثمة مواجهة بين ما هو كوني وما هو محلي، ولكنه صراع أو تضاد يصب في النهاية في مصب العالمية. ويجسد الرأي الثالث فكرة المواجهة بين الإقليمية والعالمية، وهو رأي يتبلور على نحو واضح في كتاب بنيامين باربر عن المواجهة بين عالم «ماك» والجهاد الإسلامي[٢٢]. يمثل عالم «ماك» والجهاد نمطين مثاليين أحدهما يشير إلى الموقف العقلاني للحداثة المعاصرة (عالم ماك)، والثاني يشير إلى الموقف اللاعقلاني للإقليمية الضيقة (الجهاد الإسلامي). يمثل عالم ماك عند باربر دنيا العولمة، أو الثقافة العالمية التي تسيطر عليها النزعة الاستهلاكية والإنتاج الصناعي والشركات متعددة الجنسية وتكنولوجيا المعلومات، وتكنولوجيا الإنتاج المصور (السينما والتلفزيون والفيديو) ووسائل الاتصال الجماهيري. أما الجهاد فإنه يشير إلى كل صور مقاومة الحداثة، حتى إن كانت داخل المجتمع الغربي نفسه، كالنزعات الإقليمية بصورتها العامة أو الضيقة، أو كانت في إطار المجتمعات الاشتراكية كالمجتمع الصيني والديموقراطيات الآسيوية في اليابان والهند وكوريا، أو كانت في إطار الديموقراطيات الناشئة على أنقاض الدول الشيوعية في البلقان وأوروبا الشرقية، أو كانت في الأصولية الإسلامية التي أخذت منها كلمة «الجهاد» نفسها. ومن الواضح هنا أن مفهوم الجهاد لا يشير إلى معناه الحرفي كما هو مستخدم في «الأصوليات الإسلامية»، ولكنه يشير إلى الصور المختلفة لمعاندة الحداثة، أو لمقاومة العولمة. ويبدو العالم هنا وكأنه يطرح نموذجين: نموذج العولمة الذي ترمز إليه المكدونالية بأسواقها وعقلانيتها وثقافتها، ونموذج الجهاد الذي يعكس خصائص متناقضة (الإقليمية الضيقة - اللاعقلانية - والتمرد).

ويتشابك النموذجان معا في حوار وجدل مستمر، والنتيجة هي ضرب من الطغيان الجديد الذي «يحبس الديموقراطية»، طغيان يتراوح بين سيادة «النزعة الاستهلاكية التي تفرض قيودها بطريقة خفية وبربرية شديدة الوضوح والصراحة»[٢٣]. وبين عالم الجهاد الذي «يقتطع الاستقلال الجماعي من حرية المواطنين الأفراد الإيجابية»[٢٤]. وقد يفهم من هذا الطرح أن هذا الرأي يضع ثقافة الحداثة العالمية على المحك نفسه لنقد ثقافة الجهاد الساعية نحو تأكيد الهوية المحلية. لا أعتقد أن هذا الفهم صحيح. إذ إن باربر قد اختتم كتابه بفصل بعنوان «ضمان الديموقراطية داخل عالم ماك»، يبحث فيه عن أسس لتحقيق الديموقراطية داخل الثقافة الكونية الحديثة. ويظهر في بداية الفصل اقتناعٌ برأي رستون Wriston الذي قدمه في كتابه «أفول السيادة» والذي يقرر فيه أن «عصر المعلومات يعطي السلطة للشعب على نحو سريع... (ويحقق)... المزيد من الحرية الإنسانية»[٢٥]. ومن ثم يمضي المؤلف في توضيح الطرق التي تحقق هذه الحرية الإنسانية، مثل حصول الأفراد على المعلومات، وتعزيز الاتصال بينهم، وتقوية المجتمع المدني عبر تكنولوجيا المعلومات، مركزا في ذلك على مفهوم المجتمع المدني الكوني الذي جرى القضاء عليه عبر هيمنة الاستهلاك الحداثي من ناحية، والإقليمية الضيقة

من ناحية أخرى. فالديموقراطية القوية الكونية تحتاج إلى «عولمة منهجية للمجتمع المدني» تجري عن طريق «اكتشاف» نماذج مناسبة على المستوى القومي، كي تصبح قابلة للعولمة[٣٦]. فالديموقراطية القائمة على هذا النمط من المجتمع المدني هي أملنا الوحيد للتخلص من قطبي الهيمنة في العالم المعاصر.

من الواضح أنه رغم الخلاف بين هذه المناحي الثلاثة في التعامل مع واقع الثقافات الوطنية في إطار العولمة، إلا أن ثمة إجماعا - ظاهرا أو ضمنيا - على أن العولمة قدر لا سبيل إلى الخلاص منه، وأنها في النهاية قائمة لا سبيل إلى دحضها. فكل صور مقاومة العولمة هي مظهر لها، أو هي تعبير عن الموقف من الآخر المختلف داخل سياق المنظومة الكونية، أو هي طرح لبديل غير مرغوب فيه. وفي كل ذلك تبرير أيديولوجي يصور الهيمنة الجديدة التي تفرضها عولمة الحداثة في صيغها المعاصرة. ويغفل هذا التبرير الأيديولوجي - إن لم يكن هو محاولة في الأصل لطمس ذلك - موضوعين هامين في التعامل مع هذه القضية: الأول يتعلق بصور الاستغلال وعدم التكافؤ التي تفرضها عولمة الحداثة منذ نشأتها وحتى الآن، والثاني يتعلق بالدور الذي تلعبه عولمة الحداثة لا في تحطيم الثقافات الوطنية وإنما في إدخالها في عالم من الصراعات والتناقضات التي تجعل كل ثقافة يطحن بعضها بعضا ويأكل بعضها بعضا، في الوقت التي تستنزف فيه ثرواتها وتستهلك فوائضها. ولن نستفيض في مناقشتنا لقضية الاستغلال الاقتصادي والسياسي الذي تمارسه عولمة الحداثة، فقد انشغل عدد ليس بقليل من علماء الاجتماع والاقتصاد، منذ خمسينيات هذا القرن وحتى وقت قريب، بتوضيح الأسس غير المتكافئة التي يقوم عليها تقسيم العمل الدولي، والدور الذي تلعبه الرأسمالية المتمركزة في أوروبا وأمريكا الشمالية واليابان في دمج التكوينات غير الرأسمالية وامتصاص فوائضها وتحويلها إلى مركز العالم الرأسمالي لتحدث التنمية في المراكز والتخلف في الأطراف (فرانك)، أو لتسهيل عمليات تراكم رأس المال على المستوى الدولي (سمير أمين)، أو لتدعيم نظام رأسمالي عالمي يعرف تقسيم العمل الاقتصادي والتنوع الثقافي (والرشتين)[٣٧]. كما قام هؤلاء وغيرهم بتحليل الدور الذي تلعبه الشركات عابرة القارات في تدويل رأس المال، ومن ثم التأثير في سيادة الدولة التي تصبح في هذا الطرف في وضع يميل إلى الضعف أمام قوة رأس المال[٣٨]. وساهمت كل هذه الإسهامات النظرية - التي شكلت جل الوعي المرتبط بالتنمية الاجتماعية والتخلص من التخلف في العالم الثالث في الستينيات والسبعينيات - في إلقاء الضوء على الدور الذي تقوم به الرأسمالية العالمية في استغلال الشعوب الضعيفة وفي جرها إلى هوة سحيقة من التخلف والتبعية.

الأمر الذي يدعو إلى الاستغراب حقا هو أن يخبو هذا التيار تحت وطأة خطاب عولمة الحداثة المعاصر، ويتحول حديث العولمة إلى تحليلات لصور التجانس على المستوى العالمي،

والآليات التي يتحول بها «المحلي» إلى «الكوني». حقيقة أننا قد نصادف نغمة مضادة للرأسمالية في بعض خطاب العولمة، خاصة خطاب المنظرين الذين أشرنا إلى بعضهم قبل قليل، والذين كرسوا جل أعمالهم لتحليل صور الاستغلال الاقتصادي في الرأسمالية العالمية. يتضح ذلك في تأكيد والرشتين على ما يسميه بالحركات المضادة لهيمنة النسق الرأسمالي anti-Systemic movements، أي الحركات التي تعادي الرأسمالية كالاشتراكية الماركسية، والحركات التي تدافع عن حقوق الأقليات والنساء والضعفاء، والحركات المعاصرة للحفاظ على البيئة، وجميعها تقاوم العولمة وتعضد السير بالنظام الرأسمالي نحو غايته المحتومة[٣٩]. كما يتضح أيضا في تأكيد سمير امين على أهمية تكتل اليسار الاشتراكي في مواجهة الرأسمالية وعولمة الحداثة. فالإجابة «الإنسانية والتقدمية عن مشاكل العالم المعاصر، تستوجب إقامة أممية جديدة بين شعوب قادرة على إنتاج نظام من القيم الإنسانية حقا، استكمالا لإرث عصر الأنوار والحركة الاشتراكية... فهذا هو السبيل الوحيد لبناء جبهة فعالة ضد أممية رأس المال الكونية الزائفة والمشوهة لنظام القيم الذي ينتج عنها»[٤٠].

نلاحظ إذن نقدا للرأسمالية في كتابات منظري النظام الرأسمالي، هذا صحيح. ولكننا لا نجد في كتاباتهم هذا التركيز على الاستغلال الذي يقع على الإنسان في أطراف العالم، والذي كان محل اهتمامهم في العقدين السابع والثامن من القرن العشرين.

قد يقال إن هذا الموقف يرجع إلى أن زمن التركيز على الجوانب الاقتصادية البحتة قد ولى، وإننا نعيش عصر الثقافة، ومن ثم فإن خطاب الثقافة استبدل بخطاب الاقتصاد. هذا حق. ولكن مكمن الخوف هنا أن يتحول الخطاب النقدي لرأس المال وللأيديولوجيات المصاحبة له إلى جزء من خطاب العولمة، بحيث يغلق الطريق أمام النضالات اليومية المناهضة للعولمة. لقد كان الأمل معقودا على هؤلاء في ألا يغيروا من مصطلحات خطابهم، وألا يسايروا الموضات ما بعد الحداثية في خطاب العولمة، ذلك أن خطابهم القديم كان خطابا للعولمة أيضا. فأحد الأبعاد الأيديولوجية لخطاب العولمة المعاصر هو أن يمتص صور النقد ويستدمجها داخل خطاب واحد ينتهي دائما بأن الأمور تسير إلى وحدة، وأن العولمة هذه قدر كان وسيظل باقيا. وربما يكون سمير أمين من بين أكثر نقاد الرأسمالية وعيا بذلك، إذ يؤكد في نقده لمفاهيم ما بعد الحداثة - خصوصا نقده لأيديولوجيات الاتصال - التي تسكت عن صور النضال الجماعي عندما تنتشر الأطروحة القائلة بأن «التطور قد خلق مجتمعا قائما على الوفاق، مجتمعا يتجاهل التناقضات التي لا حل لها من داخل منطق النظام... (وذلك من أجل) تجريد الشعوب من السلاح حتى يقبلوا استراتيجيات رأس المال على أنها «دون بديل» وطنيا كان أم على صعيد عالمي»[٤١].

اما الموضوع الأكثر اهمية فإنه يتعلق بالآثار التي تتركها عولمة الحداثة على الأبنية الاجتماعية والثقافية في المجتمعات التي تقع على هامش الحداثة، أو التي تعرف صورا من

الحداثة مغايرة لحداثة المركز الرأسمالي. ففي الوقت الذي تعمل فيه عولمة الحداثة على خلق أطر لحداثة كونية، تعمل في الوقت ذاته على خلق صور حداثية محلية لها طابع خاص فيما يتعلق بالعلاقة بين ما هو محلي وما هو كوني. فالعالم الذي تتخلق فيه كل هذه التدفقات الكونية، يعرف صورا عديدة للانقسامية الثقافية والسياسية. بل إن هذه الانقسامية الثقافية التي تتزايد يوما بعد يوم تكاد تكون أحد المعالم المميزة للكونية الجديدة. ففي الوقت الذي تخلق فيه الرأسمالية المعاصرة صورها الحداثية الموحدة التي تفرض من مراكز النظام الرأسمالي العالمي، فإنها تخلق لا تجانسا ثقافيا. يظهر ذلك عند المستوى «الثقافي» بالمعنى العام لاستخدام كلمة الثقافة على أنها جماع ما يمتلكه الشعب من منتجات فكرية ومادية وفنية، وما يخضع له حياته من مخططات عقدية وحياتية، وعند مستوى «الثقافي» بالمعنى الخاص لاستخدام كلمة ثقافة على أنها جماع ما يمتلكه الشعب من فكر وفن وعلم.

ونؤكد هنا على أن صور التشتت والتنافر الثقافي والمقاومة الثقافية تظهر على شكل أوضح، بل إنها تكون أدائية وظيفية، في المجتمعات الطرفية التي تستقبل منتجات الحداثة، من دون أن تشارك في صنعها. هنا يكون استهلاك الثقافة الكونية لا محاولة لتملك الآخر فحسب، بل تكون - في الأغلب الأعم - تأكيدا للأنا ولتقوية النفس والشعور بالهوية. يظهر ذلك عبر سلسلة متصلة من عملية نطلق عليها إدراك الحدود Recognition of terretories مثل حدود المكان، والزمان، والطبقة، والعرق، والدين، والجسد، والحدود هنا ليست حدودا جغرافية، بل هي حدود ثقافية، فهي أقرب إلى مفهوم التخوم أو الحرمات. فإذا كان منظرو العولمة يؤكدون على عمليات تعدي الحدود أو تخطي الحدود لتدفقات العولمة، فإننا نؤكد، في المقابل، بأن هذه العمليات تدفع - داخليا - إلى مزيد من إدراك الحدود والفواصل:

١- وعندما نفكر في حدود المكان، فإننا لا نفكر فحسب في النزاعات الإقليمية (والتي لا يعتبر الوطن العربي استثناء منها)، وإنما نفكر أيضا في الوعي بالحدود المكانية داخل الإقليم الواحد. ولقد انعكس ذلك في اهتمامات بحثية معاصرة تدور حول ما يسمى بالمكان الثقافي Cultural space، موضحة كيف أن التغيرات المصاحبة للكونية تعيد استخدام المكان وتحوله، وكيف أن الوعي بالمكان يعاد إنتاجه في الثقافات المحلية(٤٢). نستطيع في ضوء الاهتمام بالمكان في الدراسات الحديثة - خاصة فكر ما بعد الحداثة - أن نفسر هواجس العودة إلى الإقليم أو القرية التي تراود كل من ترك مكانه «الثقافي»، واستقر في مكان آخر، ونستطيع أن نفسر الصراعات المتولدة حول المكان المرتبط بهويات ثقافية معينة، وأن نفهم لماذا تحتفظ بعض القبائل في الوطن العربي حتى الآن بحدود مكانية خاصة، ولماذا لم تندمج الأمكنة الحضرية في الأمكنة الريفية، ولماذا يسعى سكان بعض المدن والقرى إلى تكوين روابط طوعية متبلورة حول المكان، ولماذا يسألك الشخص الذي تتعرف

عليه للمرة الأولى عن المكان الذي كانت فيه نشأتك الأولى، ولماذا يسعى بعض من ليس لهم مكان محدد إلى خلق هذا المكان وهما. كل ذلك يمكن أن يدلنا على أنه في الوقت الذي تعمل فيه آليات التوحيد الكوني على إلغاء حدود المكان، فإن آليات التفكيك تعيد إنتاج الارتباط بالمكان، وتعمل على إدراك وتأكيد الحدود المكانية.

٢- أما عندما نفكر في حدود الزمان، فإننا نجد أن عولمة الحداثة تخلق تعارضات وتعاضلات بين أزمنة مختلفة، خصوصا في المجتمعات الطرفية المستقبلة للحداثة. ويتجلى التعارض الأساسي هنا بين «زمن الحداثة» و«زمن التراث». والواقع أن الوعي بحدود الزمن هنا لا يبدو على هذا التناظر الثنائي الذي قد يسوقنا إلى تكرار الأطروحات البالية حول الأصالة والمعاصرة، وإنما يعكس صورا من التداخل بين الأزمنة، بحيث تنعكس الأزمنة المتعارضة في «ثقافة» الفرد الواحد وفي سلوك الفرد الواحد. فتتعايش الأزمنة في بناء الذات الفردية والاجتماعية. وعلى رغم أن الوعي بزمن خاص، زمن الحداثة أو الزمن السلفي، قد ينتج خطابه الخاص فإن ثمة صورا من التداخل الواضح في الإنتاج الخطابي في ظاهرة نطلق عليها ظاهرة «التداخل الخطابي» التي تعكس تداخل الأزمنة داخل «الثقافي» و«العقلي». ونستطيع أن نتابع هذا التداخل الخطابي عبر مستويات مختلفة، من مستوى الإنتاج الثقافي الفكري، حتى مستوى الحياة اليومية، عندما نصادف فاعلين يعبرون حدود أزمنة مختلفة في وقت قصير، كما نصادف في مجالات مختلفة (كالمجال الديني والمجال السياسي والمجال التعليمي)[43]. وفي ضوء هذه المعطيات، فإن آليات التوحيد الكوني تحاول إلغاء حدود الزمان، مثلما تحاول إلغاء حدود المكان، ولكن الثقافات الطرفية تفرض أزمنتها الخاصة، وتدعها تتداخل مع زمن الحداثة، بل إنها قد تفرض أزمنتها الخاصة على زمن الحداثة. ليس الحنين إلى الماضي - التراث - هو تعبيرا عما هو كوني كما يذهب منظرو العولمة[44]، بل هو انعكاس جلي لأزمة الحداثة الطرفية (البرانية) وتعارضاتها. فهو من ناحية ضربٌ من المقاومة للحداثة (وهنا يكون، بحق، تعبيرا عما هو كوني)، ولكنه من ناحية أخرى عجز عن معايشة عالم الحداثة، ورغبة أكيدة في الهروب منه إلى عوالم الماضي وسعي أكيد نحو تأكيد سلطة الزمن الماضي في مقابل سلطة زمن الحداثة. فالنستولوجيا هي المعادل الموضوعي للانعكاسية في زمن الحداثة المركزية. فإذا كانت الحداثة في مركز العالم تنطلق إلى الأمام من دون قيود في روح من المغامرة والانطلاق، وفي عمليات مستمرة من الانعكاسية التي تمكنها من أن تولد نقدا ذاتيا ينقلها من مرحلة إلى أخرى، فإن الحداثة الطرفية تميل إلى توليد انعكاسيتها في الماضي الذي لم تحدث قطيعة معه، فتبحث فيه عن ذاتيتها وهويتها، منتصرة له في بعض الأحيان، محاولة أن تجد له مكانا في دائرة الحداثة في أحيان أخرى، غير قادرة في كل الأحوال على أن تناظره من بعيد. ليس للحداثة الطرفية من مرآة إلا مرآة الماضي، ولا لها من قدرة انعكاسية إلا في عالم النستولوجيا.

٣- وإذا تركنا عالم المكان والزمان وتحركنا عبر الكتلة البشرية للطبقات يظهر لنا السؤال المهم: هل استطاعت الحداثة بالفعل أن تخلق عامة عالمية تتجاوز حدود الطبقات؟ ثمة تأكيدات نظرية وبحثية ترى أن الثقافة الكونية عبر الطبقية لا تلغي الفروق بين ما هو عالمي كوني وما هو محلي، بل لا تلغي إدراك الحدود الثقافية بين الطبقات. فعمليات الإنتاج والاستهلاك الثقافي تتباين على نحو واضح بين طبقات المجتمع. لا نفكر هنا في ضوء أطروحات بيير بورديو الميكانيكية حول وجود مجموعة من المبادئ الثقافية المحركة (الهابيتوس أو الوسط الثقافي للطبقة) تميز كل طبقة من طبقات المجتمع[٤٤]، وإنما نفكر في صور التباعد التي تخلقها الثقافة الكونية بين الفئات الطبقية المختلفة. إن الثقافة الكونية وجود عالمي عبر طبقي، ولكن الوصول إليها وتملكها أو المشاركة في إنتاجها ليس في متناول كل طبقة. ثمة فروق بين من يستهلك الثقافة وبين من يشاهد هذه الثقافة على شاشات التلفزيون، وبين من لا يمتلك القدرة على أن يشاهدها حتى على شاشات التلفزيون، فإذا كانت الحداثة في مراكز النظام العالمي تؤسس مبادئ للمساواة عبر برامج دولة الرفاهية، فإن حداثة الأطراف تخلق تبعيدا طبقيا من خلال الدولة الشمولية تارة، وسياسات التكيف الهيكلي تارة أخرى. لقد فشلت الدولة الوطنية التي أُسست في معظم البلدان غير الغربية فيما بعد الاستقلال في خلق ثورة تكاملية Integrative revolution على ما كان يتوقع خبراء وباحثو العلوم الاجتماعية، بمعنى أنها فشلت في ضم سكانها تحت مبادئ عامة تؤكد مصلحة الأمة والوطن فوق المصالح الإقليمية والطائفية. ونزعم هنا أن الدولة الوطنية لم تفشل فقط في تحقيق هذه الثورة التكاملية، بل إنها أضافت انقسامات جديدة إلى بنية الأمة أهمها الانقسامات الطبقية من خلال تدعيم صور التميز الطبقي، ورسم سياسات تخدم فئات بعينها. حقيقة أن صور التميز الطبقي توجد في كل المجتمعات، وعلى رأسها المجتمعات الغربية الرأسمالية، غير أن الدولة الوطنية في معظم المجتمعات غير الغربية قد فشلت في تدعيم مبدأ المساواة Egalitarianism وتحقيقه من خلال سياسات عملية. وقد أدى هذا الوضع إلى أن تتحول الطبقات إلى عوالم مغلقة. وإذا كان التناقض الطبقي الذي تخلقه الحداثة الطرفية حادا بطبيعته، فإن ثقافة العولمة في صورتها المعاصرة تدعم هذا التناقض وتجسده ثقافيا على نحو واضح. فثقافة الاستهلاك التي يتسع انتشارها مع عولمة الحداثة تشعر الفقراء بأنهم مقلقون غير قادرين على أن يتواكبوا مع ما تفرضه عليهم هذه الثقافة من ضغوط. كما أن عولمة الثقافة الحديثة تخلق صورا من الاستقطاب لا بين الطبقات المختلفة، ولكن داخل الطبقة الواحدة. وتبدو هذه الاستقطابات واضحة داخل الشرائح المختلفة للطبقة الوسطى، فنجد الأفراد الذين تتاح لهم فرصة الاتصال بعوالم الثقافة الاستهلاكية وتدفقات العولمة المادية والثقافية أكثر ميلا للتعولم

والتفرنج، في مقابل الأفراد الذين لا تتاح لهم فرصة الاتصال بعوالم الثقافة الذين يشعرون بشكل دائم بأنهم مهمشون. بل إن هذا الاستقطاب قد يحدث داخل جماعة خاصة متجانسة من حيث المهنة. فقد نجد داخل جماعة الأطباء مثلا الطبيب المتعولم والطبيب المهمش، وقل مثل ذلك في مختلف الجماعات المهنية. ويبدو الاستقطاب جليا على المستوى الأيديولوجي، حيث نجد مغالاة شديدة في الدعوة إلى التنوير والانفتاح على العالم، في مقابل مغالاة شديدة في الانكفاء على الماضي، مع تسليمنا طبعا بصور التداخل والتناقض التي تفرضها الحداثة الطرفية. وينعكس هذا الاستقطاب رمزيا في أساليب الحياة بما فيها الطريقة التي يظهر بها الجسد في العالم (على ما سنوضح فيما بعد).

٤- ويستدعى الدين والعرق في هذا الصراع الكوني، لا على شكل صور من المقاومة للثقافة الكونية الحداثية على ما يذهب البعض، ولكن على أنهما أدوات يمكن استخدامها في النضال السياسي من أجل المشاركة في «كعكة» الحداثة. والكونية تفرض صيغا سياسية وأيديولوجية «في حدود الدولة الوطنية» تحرم فئات عريضة من أسس استبقاء الحياة أو إعادة إنتاجها، ولكنها تمنحهم قدرا من التعليم يكسبهم قدرا من الوعي لحدودهم الاجتماعية والثقافية، حيث يصبح الدين في هذه الحالة أداة لتوطين الحداثة الكونية واستهلاكها من قبل الفئات المحرومة اقتصاديا. ويظهر هنا خطان للصراع السياسي والثقافي: الأول هو خط الصراع مع الدولة أو النظام السياسي، والثاني هو خط الصراع مع الجماعات الإثنية أو الدينية الأخرى. ويتقاطع خطا الصراع بحيث يصير الأمر إلى فوضى في حالة تعدد الجماعات الإثنية أو الدينية (حالة لبنان إبان الحرب الأهلية وحالة الجزائر والسودان الآن).

٥- وأخيرا فإن آليات إدراك الحدود قد تصل إلى حدود الجسد ذاته. لننظر مثلا إلى صور التمثيلات الثقافية التي تصاحب ظهور الجسد في العالم والرموز التي يخاطب بها الآخرون (إطالة اللحى - حمل المسبحة - ارتداء الجلباب الأبيض - ارتداء الحجاب - التأنق المبالغ فيه في ارتداء الأزياء الغربية)، وكل هذه تعكس حدودا ثقافية توجد مع الصور التي أشرنا إليها، ومع ذلك فإن أهم ما في قضايا الجسد هي تلك المتصلة بجسد المرأة، فعولمة الحداثة لا يصاحبها فقط تحرير لجسد المرأة، ولكن يصاحبها أيضا حركات لحجب جسد المرأة وضبطه في المكان. وتعمل الآليتان بشكل مختلف للمراكز والأطراف. ففي مركز النظام العالمي تميل الثقافة إلى دعم فكرة تحرير جسد المرأة وفكه من قيوده، وتعمل الحركة النسوية على تأكيد هذه الأفكار ووضعها موضع التنفيذ، بحيث تصبح المرأة قادرة على تملك ذاتها وعلى السيطرة على حياتها وتحديد شكل الحياة الذي تريد، بما في ذلك الطريقة التي يظهر بها الجسد في العالم. أما في الأطراف، خاصة في المجتمعات الإسلامية والعربية، فإن رد الفعل تجاه عولمة الحداثة قد مال نحو دعم الحركات الاجتماعية والأفكار التي تكبل جسد المرأة

بقيود عديدة وتضبط حركته في المكان والزمان. وفي ضوء تعارضات الحداثة وتناقضاتها في المجتمعات الطرفية، فإن جسد المرأة وحياتها ككل يتحولان إلى موضوع للنقاش الثقافي والديني، وتتحول بالتالي إلى موضوع للصراع.

ويبدو في ضوء ما سبق أن عولمة الحداثة لا تعني بحال توحيد العالم أو تحويله إلى بناء متجانس. بل على العكس من ذلك تماما، فإن المقدمات التي طرحناها فيما سبق تدل على أن عولمة الحداثة تعمل بآليات مختلفة تحقق وحدة على مستوى المصلحة الاقتصادية، على الأقل في مراكز النظام العالمي، وتحقق ضروبا من التناقض البنائي والتشظي الثقافي في الأطراف. هذا إذا نظرنا إلى القضية على مستوى الوحدات البنائية المكونة للنظام الرأسمالي العالمي (المراكز والأطراف). أما إذا نظرنا إلى القضية من زاوية العلاقة بين الاقتصاد والثقافة فإننا نجد أن عولمة الحداثة تميل إلى توحيد العالم بالفعل على المستوى الاقتصادي، وذلك بدمج الأبنية الاقتصادية المحلية في بنية النظام الرأسمالي العالمي، أما على المستوى الثقافي فإنها تؤكد التعددية الثقافية وهذا أمر جيد، بل إنه يشكل مطلبا لدى كثير من الشعوب، ولكن هذه الدعوة إلى التعددية تصاحبها آليات تفكيك للثقافات الوطنية عبر المحاور الإثنية والدينية والإقليمية والطبقية والجندرية، بحيث تبدو المجتمعات الطرفية كأنها تنتفخ بصور من الصراع والعراك ذات المصدر الثقافي. وكلما تزايدت الضغوط التي تفرضها الأركيولوجيا المؤسسية للنظام الرأسمالي العالمي (أعني المستويات المتداخلة للنظم الاقتصادية والسياسة الأيديولوجية التي تنتظم في تدرج أركيولوجي من المراكز إلى الأطراف)، فقول إنه كلما تزايدت هذه الضغوط تزايدت الانتفاخات الناتجة عن الصراع الثقافي بحيث تعيش هذه المجتمعات الطرفية مشكلة نظام بالمعنى الذي طرحه توماس هوبز.

خاتمة

لقد أكد تراث العلوم الاجتماعية منذ عصر التنوير، وحتى الآن، أن المجتمع الحديث لا يكتسب مقوماته إلا من خلال خلق «النحن» وتقويتها باستمرار، وذلك في مواجهة الأشكال المتعددة للتجانس التي تفرضها الحداثة (اللاتجانس في المهن وفي أساليب الحياة وفي الأفكار والأيديولوجيات). وما كان التأكيد على العقد الاجتماعي في فلسفة التنوير، والروح المطلقة في فلسفة هيجل، والضمير الجمعي والإجماع على القيم في الفكر السوسيولوجي، والأنا الأعلى في نظرية التحليل النفسي، وروح الثقافة في النظرية الأنثروبولوجية، إلا تعبيرا عن الإحساس بضرورة تقوية «النحن» في مقابل فوضى الغريزة، أو في مقابل فوضى التعارض بين المصالح، أو في مقابل صور التعددية والتخصص التي تضرب بجذورها في بنية المجتمع الحديث. فهذه الفوضى تفرض دائما الحاجة إلى فكرة موحدة تجمع شتات المجتمع، وتلم

شمل عناصره المتفرقة على طريق واحد. ولقد تمخضت كل هذه الأفكار عن فكرة الدولة الوطنية بديلا للاحتواء الإمبراطوري، وأصبحت الدولة الوطنية هي الأداة التي تحقق هذا التوازن بين تقوية «النحن» وتعددية المصالح وأساليب الحياة والأيديولوجيات والأفكار التي تحدد المبادئ العامة المعبرة عن إرادة المجموع، وترعى تحقيقها وتحافظ عليها من دون خيانة للمبادئ ولا للشعب.

وامتدت الحداثة إلى الحضارات غير الغربية عبر سعيها نحو الكونية، وهي عملية لم تحدث بعد أن بلغت الحداثة الغربية طور نضجها، بل صاحبت نمو الحداثة ذاتها، وكانت أداتية في هذا النمو، عن طريق النقل الدائم للثروة وتدويل رأس المال... وكان من الطبيعي أن تستعير الدول المستقلة حديثا نماذج الحداثة في صياغة الأمة والدولة. وبدأت عمليات تحديث واسعة النطاق هنا وهناك في المجتمعات غير الغربية، على اختلاف بينها في طبيعة العناصر التي يجري التركيز عليها، والنموذج الأيديولوجي المستعار، وأولا وقبل كل شيء تاريخ البدء في عمليات التحديث. وبعد مرور سنوات وسنوات على هذه العملية جاءت كل النتائج مخيبة للآمال. بل إن العمليات التحديثية لم تنتج حداثة كتلك التي ظهرت عبر تطور المجتمعات الغربية، ولكنها أنتجت نمطا خاصا من الحداثة نطلق عليه «الحداثة البرانية». ولا يعني هذا المفهوم أنها حداثة خارجية أو مستوردة فذلك أمر واقع ولا حاجة بنا إلى صياغة مفهوم للتعبير عنه، ولكن البرانية هنا تعني الحداثة غير الأصيلة أو الحداثة القشرية التي تلحق بالمظهر دون الجوهر، وتبني الأطر المادية دون الأطر العقلية، وتعبر عن مجلياتها في صور استهلاكية أكثر منها صورا سلوكية. ولم تتصرف الحداثة إلى بناء مفهوم للأمة يصهر أفرادها وجماعاتها في بوتقة واحدة، وعلى أهداف واحدة. ولم تبن الحداثة «نحن» قويا قادرا على تحدي الكونية، وتطور آليات ترابط داخلي وتكامل جماعي في مقابل الآليات التفكيكية للكونية. وهنا باتت المشكلة الأساسية التي تهدد كيان المجتمعات الطرفية مشكلة وجودية انطولوجية وليست مشكلة معرفية إبستمولوجية. لقد أدت آليات النظام الكوني إلى إضعاف الدولة الوطنية وتعجيز قدراتها على أداء وظائفها أو تسخير هذه الوظائف لخدمة النظام الكوني. ومن ناحية أخرى أصبحت البنية الاجتماعية مسرحا لمظاهر من التفكيك يجعلها عرضة للتآكل من الداخل أو للانفجار من الداخل، كما تنفجر الأوعية الطرفية لفرط ما تتعرض له من ضغوط. وهذا هو الذي يدعونا إلى التأكيد على أن المشكلة الأكثر إلحاحا هنا (في مجتمعاتنا) هي مشكلة وجودية، هي مشكلة إقامة النظام الاجتماعي العام، أو إقامة «النحن» في مقابل صور التفكيك والتشظي.

إن الصراعات التي تتولد من خلال العلاقة بين الأنا والآخر، أو من خلال العلاقات بين الطبقات هي في جوهرها صراعات ثقافية، إذا أخذنا الثقافة بمعناها العام، وهي تنعكس

في صراعات فكرية، إذا أخذنا الثقافة بمعناها الخاص. ويدعونا ذلك إلى إعادة تأكيد الفرضية الأساسية التي تمحور حولها هذا النص، والتي مؤداها أن الكونية بآلياتها الجديدة تؤدي إلى تضعيف الصراعات والتناقضات الثقافية في المجتمعات الطرفية بحيث تعجز هذه المجتمعات عن تطوير «نحن» قوي يخلق آليات معاكسة للآليات الكونية. وتصبح الحال في مجتمع كالمجتمع العربي أن تستنفد طاقات الأمة في حوارات ثقافية فكرية حول من نحن؟ ومن نكون؟ وما علاقاتنا بالغرب؟ وأي أسلوب أصلح لنا التراث أم الحداثة؟ وأي نموذج سياسي يمكن أن يحل معضلات التقدم؟ وما العلاقة بين الأصالة والمعاصرة؟ وهي صراعات تتقاطع مع الصراعات على مستوى الحياة اليومية على كل المستويات المرتبطة بإدراك الحدود والمحافظة عليها.

وهنا يظهر السؤال المهم ونحن في معرض التفكير في مستقبل مجتمعاتنا، وهو: أي الطريقين نختار: حل المعضلة الأنطولوجية الوجودية؟ أم حل المعضلة المعرفية الإبستمولوجية؟ وهل واقع الأمة ووجودها الذي يهدَّد يوما بعد يوم، أم حوار عن مستقبل غامض وغير واضح للثقافة؟ لا شك في أن الطريقين على القدر نفسه من الأهمية. ولكن فهمنا لآليات العولمة وما تحدثه من تفكيك في بنية مجتمعاتنا يدعونا إلى أن نعتبر أن ما يهددنا من مشكلات حاضرة أهم بكثير من طرح أفكار مثالية عن مستقبل مجهول. لا مستقبل لأمة ليس لها حاضر، وأن بناء الحاضر هو بناء للمستقبل لا مراء في ذلك. وفي ضوء ما قدمت من فرضيات في هذه الورقة فإنني أنظر إلى الخطابات المتعددة التي تتصدى للمستقبل على أنها تعبر عن هروب من الواقع فتلجأ إلى «الوعد» دون النظر في «الوعيد». هل لنا أن نعيد طرح المشكلة بالتأكيد على ضرورة النظر فيما يهدد الأمة من مشكلات. إن مهام بناء الأمة - فهم بنيتها ونقد بنيتها وتنضيد بنيتها وتقوية «النحن» الذي يلم شمل شتاتها - يجب أن تسبق مهام التصورات حول مستقبلها أو مستقبل ثقافتها. وأعتقد أن طرح المشكلة على هذا النحو هو الذي يجعل المستقبل الذي نتحدث عنه ممكنا.

هوامش البحث

1 R.Robertson, "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept" in: Mike Featherstone, Global Culture; (London: sage Publication, 1990) P. 21.

2 انظر عرضا لهذه الإسهامات في أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١، الفصل الثالث)

3 رونالد رو برتسون، العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨) ص ص ١٣٢ - ١٣٤.

4 Anthony Giddens, The Consequences of Modernity (California: Stanford University press, 1990) PP 17- 21.

5 A.G.Frank, Crisis in the world economy and crisis in the third world (London: Heinman, 1980).

6 C. offe, Disorganized Capitalism (Oxford: Polity Press, 1985).

7 سمير أمين، إمبراطورية الفوضى، ترجمة سناء أبوشقرا (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١).

8 S. Lash & J. Urry, The End of Organized Capitalism (Oxford: Polity Press, 1987).

9 A. Lipietz, Miracles and mirages: The Crisis of Global Fordism (London: Verso, 1987).

10 I. Wallerstein, "Culture as the Ideological Attleground Of Modern World System", in: M. Featherstone (ed.) Global Culture (London: Sage Publication, 1990).

11 سمير أمين، نحو نظرية للثقافة (بيروت: معهد الإنماء العربي ١٩٨٩) والنصان ص: ١٢٩.

12 R. Robertson, "Mapping the global condition: Globalization as a Central Concept", in: M. Featherstone (rd.) Op. Cit.

13 A. Appadurai, "Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy" in: M. Featherstone, (ed.) op. cit. PP. 295- 303.

14 انظر:
A. Giddens, (1990), op. cit., PP. 63-64.

15 انظر:
A. Smith, "Towards a Global Culture", in M. Featherstone, op. cit, PP. 177-179.

16 المرجع السابق، ص ١٧٩.

17 انظر:
J. Meyrowitz, No sense of place: The Impact of Electronic Medio on Social Behavior (New York: Oxford university press, 1985) PP. 209- 210.

18 انظر:
H. Rheingold, The Virtual Community: Home steading on the Electronic Frontier (New york: Addison- wesley, 1993). P. 5.

19 انظر:
J. Tomlinson, Cultural Imperialism: A Critical Introduction (Baltimore: Johns Hopkins uni press, 1991).

20 انظر:
Don Slater, Consumer Culture and Modernity, (Cambridge: Polity Press, 1997)

وانظر أيضا حول مزيد من التفاصيل عن ثقافة الاستهلاك: أحمد زايد وآخرون، الاستهلاك في المجتمع القطري، أنماطه وثقافته، (الدوحة: مركز بحوث الوثائق والدراسات الإنسانية - جامعة قطر، ١٩٩٢).

21 انظر:

G. Ritzer, Mcdonaldization and Society, London, :Sage publication, 1993) PP. 1-8.

22 انظر:

G. Ritzer, The Mcdonaldization Thesis: Explorations and Extensions (London: Sage publications, 1998).

23 انظر:

Jean Baudrillard "The Evil Demon of Images and the Precession of Simulacra:, in: T. Do-chenty, (ed.) Postmodernism: A Reader, (New york: Columbia Univ. press, 1993). P. 194.

24 انظر:

Jean, Baudrillard Simulacra and Simulations (Michigan: university of Michigan press, 1985).

25 المصدر السابق نفسه.

26 Wallerstein, op. cit. PP. 39-49.

27 انظر: روبرتسون، العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

28 المرجع السابق، ص ١٩١، ص ٢٧٠.

29 المرجع السابق، ص ٢٣٩.

30 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

31 انظر مقال أبادوري السابق الإشارة إليه، ص ص ٢٠٢- ٢٠٨.

32 ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان: عالم ماك: المواجهة بين التأقلم والعولمة، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة - من دون تاريخ).

33 المرجع السابق، ص ٢٥٧.

34 المرجع السابق، ص ٢٦٠.

35 المرجع السابق، ص ٣١٣.

36 المرجع السابق، ص ٣٢٤.

37 كانت هذه النظريات هي الأكثر تعبيرا عن العولمة في النصف الثاني من القرن العشرين، وقبل أن يطفى خطاب العولمة المعاصر.

38 انظر كتابنا: الدولة في العالم الثالث: الرؤية السوسيولوجية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤).

39 انظر مقال والرشتين بعنوان «الثقافة كساحة نزال أيديولوجي»... السابق الإشارة إليه، ص ص ٥١-٥٤.

40 نقلا عن: محمد حافظ دياب، «الفكر العربي والعولمة» في قضايا فكرية، تحرير محمود أمين العالم، الكتاب التاسع والعشرون، أكتوبر ١٩٩٩، ص ١٥٣.

41 سمير أمين، «مناخ العصر: رؤية نقدية» في عبدالباسط عبدالمعطي (محرر) العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩) ص ٦٩.

42 انظر:
D. Harvy, The condition of Postmodernism, An Inquiry into the Origin of the Social (Oxford: Blackwell, 1989).
E.W.Soja, Postmodern Geographies: The Reassersion of Space in critical and social theory, (London: Verso, 1989).

43 انظر: أحمد زايد، «التداخل الخطابي ومعضلة الحداثة»، ورقة قدمت إلى ندوة الإسلام والمتغيرات العالمية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

44 من أمثال مايك فيزرستون في مقاله المنشور في الكتاب التالي:
- M. Featherston, "Consumer Culture, Symbolic Power and Universalison, in: S. Zubida and G. Stauth (eds.) Mass Cultural, Popular culture and social life in the Middle East, (Frankfort, Campus, 1987).

45 هذا هو المفهوم الذي استخدمه بيير بورديو للتعبير عن المبادئ العامة المحركة للممارسات الطبقية. وقد ترجمنا كلمة Habitus هنا بالوسط الثقافي، وكنا قد ترجمناها من قبل بالوسط المعيشي.
ويميل البعض إلى ترجمتها بالسيماء الاجتماعية. انظر:
- بيير بورديو، أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة، ترجمة أنور مغيث (سرت: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٥ ميلادية).

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 32 يوليو - سبتمبر 2003

إمكان الميتافيزيقا أو نقد الحاجة إلى كانط

د. موسى وهبة (*)

١ - الحاجة بي أنا اليوم

ليس بكانط حاجة إلى شهادة أخرى. وليس به، للأسف، حاجة إلى شهادة بالعربية على وجه التخصيص. فإن كان ثمة حاجة اليوم، فهي على الأرجح بك أنت، بي أنا، من أنا؟

أنا الناطق بالعربية أو بلغات أخرى، الشاهد على العصر المنصرم، صاحب النص الهامشي، المهمش أمام نصوص أعتق منه وأصل، المعلن هزيمتي دون تغيير العالم، المدفوع من ثم إلى البحث عن ملاط أرتق به شقوق رأسي.

أنا، «موظف الإنسانية»[1] المصروف من الخدمة لانتفاء الحاجة إلى خدماتي، الباحث عن معنى لما إليه أسعى، عن تسويغ ما لإمكان كون ما هو قائم أمامي، حاضر فيّ، في عالم اليوم الموصوف بالعولمة وأحادية القطب وسرعة الاتصال وقهر عوائق المكان، عالم اليوم الذي يشهد قصور بقايا النظريات الكبرى، والمرجعيات القائمة، والصحوات المتواترة، وعجزها عن هداية العقل، بل عن مجرد الفوز برضاه.

اليوم، إذن، أسأل عن إمكان الحاجة. فلماذا إلى كانط تحديدا، والآن تحديدا؟ هل يصلح كانط بعد، بعد كل الذي صار؟ وبخاصة أنه كان حاضرا في كل ما جرى ويجري، وما زال حاضرا وعائدا في كل مكان تقريبا؟

لا ريب، لا ريب. لم يغب كانط عن ساحة التفكير والمساءلة منذ قرنين ونيف. لكن اللاغياب هذا ملتبس، مثلما هو ملتبس العود إليه اليوم، حتى ليصح القول إن كانط كان لقرنين، حاضرا في غيابه، وها هو الآن غائب في حضوره العارم.

فكيف أمكن ذلك أن يكون؟!

(*) أستاذ الفلسفة - الجامعة اللبنانية - بيروت - الجمهورية اللبنانية

٢ - الحاجة بالعربية

ليس بكانط، إذن، حاجة إلى شهادة أخرى، وليس به، للأسف، حاجة إلى شهادة بالعربية على وجه التخصيص. فكانط، منذ افتتاح أول قسم للفلسفة في أولى الجامعات العربية (١٩٣٥)، قائم (أو يفترض أنه قائم) بيننا، إيجابا، كتراث فلسفي قيام أي معلم ثقافي أو علمي آخر. وقائم، سلبا، حاضر بغيابه «ضد الجامعة» منذ أول معرفة لنا بـ «المادية والمذهب النقدي»، أي عبر الرذْل اللينيني له بوصفه لا - أدريا ومثاليا بورجوازيا في «نهاية التحديد»، وعلامة لا شبهة فيها على شبهة ما في الصف الثوري، وعلى ردة ما عن المادية الجدلية.

وغائب من بعد في حضوره في الترجمات القومية (إثر التعرف إلى فيشته على الأرجح) قبل العدول عن المضي قدما فيها تحت ضغط تقدم الماركسية المظفر في الصف القومي العربي، أواسط الستينيات، و/أو إثر اكتشاف عدم صلاحه مادة للتحريض السياسي أمام مطواعية الجدل الموروث عن هيجل.

وكان ينبغي انتظار بدء التشقق السري في «كتلة الفولاذ الماركسية»، كي نبدأ، كي أبدأ بقراءة كانط أواسط السبعينيات، في نصه هو، وتدريسه والاحتفاء به (وإحياء ذكرى بعض كتبه أو إعادة ترجمتها).

لكن ذلك سيكون لي، سيكون لكثيرين غيري، إيذانا بانصرام العصر إياه، هذا العصر الذي بلا روح، (هل انصرم العصر حقا؟ أم تراه لا يزال يراوح مكانه، حيث لا نزال، عربيا على الأقل، وبفعل فرق التوقيت ربما، نلهج بالتفكيكية والبنيوية وموت الإنسان، وما بعد الحداثة... وهلم جرا).

ليس بالحاجة التي بالعربية إلى كانط (أو إلى الفلسفة بالأحرى) حاجة إلى شهادة أخرى. فهذه الحاجة معلن عنها بوضوح وتكرار بالغين في ظاهر الأقوال المنشورة في مقدمات الكتب والصفحات الثقافية الدورية والندوات وتوصيات المؤتمرات وأهداف الجمعيات[٢]. وهي حاجة ترى إلى الفلسفة لا في ما يمكن أن تكون عليه الفلسفة، من حاجة العقل إلى الإحاطة بما يواجه من أسئلة مثلا، أو من بحث عن الحقيقة مثلا، أو على الأقل من «طريقة جديدة في النظر والتفكير» (فوكو)[٣]، بل هي ترى إليها، من حيث «الدور الذي تؤديه الفلسفة، وما ينبغي أن يكون عليه هذا الدور» في الوقت عينه[٤]، ومن حيث تندرج في «متطلبات الجهاد العقلي في سبيل الانتقال بهذه الأمة ككل، وفي كل صعيد، من أمة كبرى مع وقف التنفيذ، إلى أمة موحدة حضاريا وفكريا وسياسيا»[٥]، أو من حيث هي معنية مباشرة بالبحث «عن هوية فلسفية عربية تعبر عن حاجات الإنسان العربي ومشكلاته الاجتماعية والسياسية والثقافية»[٦].

هذه الصورة للفلسفة التي كان جديرا بأفلاطون أن يصفها في مصاف الرأي (doxa) (وهو ما بالتميز منه يبدأ التفلسف)[٧] أسميها صورة ثقافية، وأحسب أنها تصدر عن الثقافي في التفكير بالعربية اليوم، أي عن هذا الجمع الفرد للرأي بالمعنى اليوناني وللموقف (position) بالمعنى الفرنسي[٨]، الموقف الذي يسند الرأي في قول مثقف، أو على الأصح في أقوال ثقافية، بالجمع، لأن الثقافي لا يندرج قولا واحدا منتظما بل ينساب أقوالا شتى «تبعط» باتجاه الهدف الذي يكون قد عينه الباعث على القول و«الهاجس» الذي يسكن المثقف ويدفعه إلى الفعل، أو بالأحرى إلى القول الذي هو كل فعله. فلا يعوّل فيها، من ثم، على شكل القول وطرق انبنائه، بل يعوّل على ما يقول وحسب، ويصير من الأنسب الكلام على آراء ثقافية ومواقف، والنظر لا إلى صوابها أو خطأها، ولا حتى إلى اتساقها الداخلي، بل إلى اتساقها مع الهدف المتعين من خارجها.

هذا الثقافي هو ما الاحظ، أو ما أفرض على الأقل، إنه يشغل الآن، بالعربية، مكان الفلسفي، ويحل محله في سد الحاجة التي تلوب بالعربية إلى الفلسفة فينتصب عائقا أمام التفلسف = يميل بالبصر عن التفلسف إلى وجهة أخرى ميلا لا يستقيم القول الفلسفي بالعربية اليوم من دون استيضاحه استيضاحا يسهّل صرفه، والتغلب عليه، وتجاوزه إلى المطلوب بعينه (Zu den Sachen selbst).

ولعله من المفيد تتبع هذه الإعاقة، هذا الحلول محل الفلسفي عند ثلة غير مختارة من المشتغلين في الفلسفة بالعربية اليوم، والتساؤل عن شروط إمكانه.

٢ - ١ : حنفي : سلاح للمواجهة

فحسن حنفي يحسب أن الفلسفة تصدر عما - أو تتصل بما - يسميه «الموقف الحضاري»، ويحسب أن موقفنا الحضاري ذو أبعاد ثلاثة، هي مواقف ثلاثة من التراث القديم والتراث الغربي و«الواقع الذي نعيش فيه ونحتويه في شعورنا» على ما يقول[٩].

وإذا كان حنفي يشترك مع كثيرين غيره في موقف من التراث قائم على النقد الانتقائي (التتريث عند طيب تيزيني)[١٠]، فإنه يتفرد في ما عرف عنه بـ «الاستغراب»، في مقارعة الاستشراق، القائم على «السيطرة على الوعي الأوروبي واحتوائه»، وعلى تحويل الحضارة «الأوروبية» من ذات ملهمة إلى موضوع للدراسة، وإن كان هذا التفرد يعود لينضوي في المطلب العام: فلسفة خاصة بنا، أو «فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ريح الشرق»، فلسفة أقل ما يطلب منها القيام بثورة عارمة تأخذ على عاتقها معالجة المواقف وتعيين المهام المطروحة بدءا من «تحرير الأرض من الاحتلال والغزو» وصولا إلى «تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة»، مرورا بـ «إعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي» و«تحقيق الديموقراطية في مواجهة القهر والطغيان» و«تحقيق الوحدة في مواجهة التجزئة» و«تحقيق الهوية في مواجهة التغريب»،

وأخيرا «تحقيق التقدم في مواجهة التخلف». فحنفي لا يرى إلى نفسه فيلسوفا بالمعنى التقليدي، أي بما هو صاحب «سستام» شامخ، أو بما هو متسائل عن معاني الحياة والوجود الإنساني، بل بما هو «صاحب الموقف الحضاري»،الموقف الذي سيحول الفلسفة من مجرد مادة تدريس وكتاب محفوظ إلى سلاح للمواجهة»[١١].

٢ - ٢ : طرابيشي : آليات النهضة

المثال الثاني جورج طرابيشي، الذي، بعد فشل رهانات جيله «على القومية وعلى الثورة وعلى الاشتراكية، وفشل رهانه الحالي على الديموقراطية»، لم يعد يهمه البحث عن بدائل، بل صار همه الانتباه إلى آليات النهضة بالذات، من حيث هي آليات عقلية بقدر ما هي آليات مادية، والانتباه إلى أنه «لا يتبدل ما في الأعيان إلا إذا تبدل ما في الأذهان»[١٢].

هذا الانتباه إلى حركة وعي الوعي يترافق مع التنبه إلى خطورة الكائن المسمى مثقفا والذي يحل الآن محل الفيلسوف، ويعرف بوصفه «شغيلا على مستوى المفاهيم»[١٣]، مثلما يترافق مع النظر إلى النهضة بوصفها «مفهوما للنهضة»، فيتسنى له أن يقول: «إن النهضة هي الحاجة إلى النهضة»، وأن يضيف: «فلا نهضة من دون إرادة نهضة». والإرادة تقتضي مريدا، أي مثقفا يكون عامل إرادة نهضة أو إرادة نقيض النهضة: إرادة الردّة.

ويتيح هذا التشخيص للكاتب الا يكون مجرد راو لما يجري بموضوعانية مجردة وموهومة، بل أن يقترن عرضه بالنقد، وتشخيصه بالإشارة إلى العلاج، وتنويهه بالتنبه إليه . فتختلط «إرادة السجالية» بـ «الانضباطية المنهجية»، لتشمل هذا الصنف الفريد من الأقوال: القول المثقف في الثقافي أو القول الميتاثقافي، مع الإشارة إلى أن ما يسميه «الانضباطية المنهجية» لا يعني الالتزام بمنهج معين بل الاستفادة من كل المناهج المتوافرة: من التحليل النفسي إلى «الانثروبولوجيا الحضارية المقارنة» إلى «مفاهيم السوسيولوجيا» إلى بقايا التحليل الماركسي. أو قل المناهج الجامعة لكل من «التحقيق والحفر والتنقيب والدراسة والنقد وإعادة القراءة والتأويل» بوصفها «مناهج علمية» تتيحها «الحضارة الحديثة ويقتضيها التحديث المطلوب»، أو يقتضيها بالأحرى اكتمال هذا التحديث بعد أن أنجز (نا) التحديث الأدبي ويئس (نا) من التحديث العلمي فلم يبقَ علي (نا) سوى تحديث لاهوتي «يحرر النص من النص»، وتحديث فلسفي «يحرر العقل من النص». فـ (نحن) ما زلـ (نا) في حاجة إلى «لوثر مسلم» و«فولتير عربي»[١٤].

٢ - ٣ : المرزوقي : الإبداع من أجل الغلبة

إذا كان ج. طرابيشي يخترع لنفسه موقعا ميتاثقافيا يشرف منه على ما يجب أن تكون عليه فلسفه مطلوبة للقرن المقبل الآن، فإن أبا يعرب المرزوقي لا يشك في أن ما يعلنه هو هو الفلسفي المطلوب والمعمول عليه في محاولة الخروج من «الساحة الثقافية العربية التي قد

غلب عليها اللغو والضجيج، فخلت من الفكر الحقيقي المنتج للحوار الفعلي في الوسط المتفرغ للفكر النظري الذي انعدم أو كاد»[١٥].

لا يشك المرزوقي إذن في أنه يقول الفلسفي، والفلسفي المطلوب بالذات، وذلك الذي لم يبلغه قط ابن رشد حيث «لم يتجاوز حد الفقه»، وذلك الذي يتسم بالكونية، ويقوم على تجاوز السياسي بما هو سياسة عملية وتطبيقية، ويحط من شأن «فلاسفة المصير»، أي هيدغر وأتباعه من مدرسة التأويل.

إلا ان قوله ليس قولا شخصيا، لا ينطق باسمه الشخصي، وليس قولا بادئا، بل يبني من دون تردد على بعض من سبق: يستأنف قولا قيل وانقطع لا لعلة في القول بل لعلة فيـ (نا). فنحن لم نفهم ما قيل ولم نعمل به. والمرزوقي، لا يبذل القول بحثا عن الحقيقة المجردة، ولا تحفزه في النهاية إرادة للمعرفة، بل هو يصدر عن رغبة في الإصلاح وإرادة في النهوض وسعي إلى الغلبة والفاعلية. تبْعط أقواله بالضرورة إذن سعيا إلى الهدف المتعين من خارج القول نفسه، ودفعا بالهاجس الذي يسكن صاحبه ويستحوذ عليه.

أما أسئلته، فتتدرج في المشكلية نفسها التي دارت ضمنها أسئلة النهضة الشهيرة مع بعض التنويع: فالسؤال لم يعد ببساطة: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ ولا بتواضع: كيف نبقى عربا ونصير معاصرين في آن معا؟ بل صار أكثر مباشرة وتعينا: «كيف نكون لئلا يولى علينا فنتولى أمورنا بأنفسنا؟».

وهذا السؤال المركزي يتفرع بدوره إلى سؤالين «مصيريين»: الأول: ما هي علة توقف الإبداع عندنا في مجالات القيم الخمس؟ (جمالية، خلقية، معرفية، توجيهية، شهودية)؟، والثاني: «كيف يمكن تغيير القبلة الإنسانية من جديد؟»[١٦].

والسؤال في الحالين لا يبحث عن جواب غير معروف، ولا يخضع للمداولة، بل يأتي على غرار «خطب» فيشته «إلى الأمة الألمانية»، إنما من غير بناء على «نظرية علم» ما حيث لا تدعو الحاجة إلى التأسيس من جديد، بل يكفي استئناف ما سبق من تشخيص وفهم ما قدم من إشارات في وصف «آخر مفكرين كبيرين في الإسلام السني بفرعيه الحنبلي والأشعري»، عنيت ابن تيمية وابن خلدون.

والسؤال إذ يعثر على الجواب القائم سلفا، ويكشف عن المبدأ الجامع لكل القيم: «ختم عهد الأنبياء وإلغاء سلطان الأوصياء»، يعين الغاية والقصدة: معالجة أدواء الحضارة العربية الإسلامية بما هي مستقبل الإنسانية، وإجلاء هذه المرآة المعرفية التي صدئت، ويصف العلاج في تصفية الحساب مع «الماضي الأهلي»، ومع ما حصل من الحضارة الإنسانية من دوننا.

وليس من المهم متابعة الاستراتيجية «الحربية» للمرزوقي وتعيين الحلفاء والأعداء ولا متابعة نظريته في «الاستخلاف». وتكفي الإشارة إلى أن السعي اللازّ بالقول الفلسفي لا يفعل سوى الإمعان في «ثقف» القول نفسه، أي في شحذه سلاحا للمغالبة.

٣ - إمكان الحلول محل

يمكن متابعة البحث في آثار الفكر العربي المعاصر لتلمس أحوال حلول الثقافي محل الفلسفي وأشكال هذه الحلول محل التي يمكن تلمسها:

- في التأليفات المصنفة فلسفة في قوائم الناشرين، حيث تختلط كل أنواع التصانيف النظرية من سوسيولوجيا الثقافة إلى علم الاجتماع العام إلى التأملات التحليل نفسية إلى الثقافة العامة.

- وفي ما يترجم وكيف يترجم إلى العربية، حيث يطغى الاتجاه إلى تغليب ترجمة الدراسات على النصوص الأمهات، وحيث تحظى ترجمة الكليّات من قواميس ومفكرات باهتمام بالغ[١٧]، وحيث تولّد ترجمات النصوص مشاكل أكثر مما تحل[١٨].

- وربما أيضا في برامج تدريس الفلسفة ومناهجه في أقسام الفلسفة المستقلة أو الملحقة والمضمرة في تسميات أخرى[١٩].

لكن مثل هذه المتابعة تخرج عن سياق البحث هنا، لذا أكتفي بالسؤال: كيف أمكن لذلك أن يكون؟

كيف لي أن أفهم ذلك بعد ثمانين سنة من ترجمة «الأخلاق إلى نيقوماخوس»[٢٠]، وما يزيد على سبعين من افتتاح أول كرسي جامعي للفلسفة في الجامعات العربية (الجامعة المصرية) ١٩٣٥[٢١].

ولن تسعفني الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة تفسيرية، بتبيان الشروط السوسيولوجية والسوسيوثقافية مثلا. فلا يهمني البحث عن الإمكان السببي - ولا أقدر عليه لو همني. أسأل فقط عن الشروط المنطقية للإمكان. أتساءل: ما هي المقدمات التي جعلت من الممكن لأستاذ فلسفة، لمشتغل قضى عمرا في تعلم الفلسفة وتعليمها أن ينشئ مثل هذه الأقاويل ويقدمها للناس بوصفها فلسفة؟

كيف أمكن ترك السعي إلى اليونيفرسال (= الكلّي) لمصلحة الركون إلى الجزئي؟ كيف أمكن خلط ما تقتضيه راحة العقل بما تقتضيه راحة ضمير جمع المتكلم؟ وأي لبس جعل البحث عن الحقيقة يتراجع لمصلحة البحث عن أغراض الجماعة؟

٤ - الإنهاء الهيجلي للميتافيزيقا

أحسب أن ذلك صار ممكنا بوصفه نتاجا للعصر المنصرم. أحسب أن حلول الثقافي محل الفلسفي، مع صورته الكاريكاتورية العربية، هو ابن هذا العصر الذي لم يزل ينصرم. هذا العصر الذي أحب أن يكون بدأ مع «الإنهاء» الهيجلي[٢٢] للميتافيزيقا النقدية، ولكل ميتافيزيقا ممكنة، والامتدادات الشعبية (الثقافية) لهذا الإنهاء.

فمن المعلوم أن هيجل يرحّل «المواقف» الفكرية السابقة باعتبارها مواقف مختلفة من «الموضوعية» يحصرها في ثلاث هي تباعا: الموقف الساذج وما ينتجه من ميتافيزيقا دومائية، والموقف الملحق بالتجربة بفرعيه الأمبيري والنقدي، وما ينتجه من ميتافيزيقا «تفكرية» و«ذاتية» وموقف العلمان (das Wissen) البلا توسط القائم على تعجيز الفكر عن إدراك الحقيقة أو اللامتناهي[٢٣].

ومن المعلوم أيضا أن مدار الإنهاء هو «الميتافيزيقا النقدية»، وهيجل يأخذ على كانط ذاتيته وشكلانيته ويحسب أن النقدية تظل حبيسة «التفكرية»: فهي تخطئ معنى العقل، وتتخذ فكرة بمثابة مبدأ. وتخطئ أخيرا في الفكرة الأساس، حيث تصف محاولة استخراج الحقيقة من مجرد أفاهيم بأنها حلم فارغ ومجرد حيلة مدرسية، لكن الفكرة الموصوفة على هذا النحو تقيمها في النهاية مصادرة ذات ضرورة ذاتية.

تمكث النقدية إذن في التضاد، وتجعل من هوية التضاد غاية التفلسف بإطلاق - في حين أن مهمة الفلسفة نسخ التناقض نسخا مطلقا. وتبقى ذاتية إذ ترى أن المعرفة المتناهية هي الوحيدة الممكنة.

وصحيح أن كانط يضع العقل العلمي في منصب التشريع المصدر للقانون الأخلاقي، إلا أن هذا القانون، يقول هيجل، يظل قانونا شكليا فلا يحظى بأي مضمون ولا بأي تعيين: «إن يونيفرسال اللاتناقض هو أمر فارغ لا يصل إلى أي حقيقة لا في العمل ولا في النظر»، ومثال ذلك ما يأمر به القانون الأخلاقي من فعل الخير أو احترام الملكية، ورفع ذلك إلى المطلق اليونيفرسال: «هذا صحيح، يقول هيجل، لكن الملكية هنا مفترضة. فإذا لم توجد فلن تكون محترمة. وإذا وجدت فستكون محترمة. إذا لم أفرض أي ملكية فلن يكون في السرقة أي تناقض»[٢٤].

هذه الملاحقة المتصلة لكانط أفحمت الخلف وعدّت نسخا نهائيا لإطلاقية كانط وشكلانيته. أما ما يحفظ ويتداول على نطاق واسع فهو نقد هيجل للشيء في ذاته بدعابة البودينغ (الكعكة على الطريقة الإنجليزية) ودعابة رد الوديعة:

فالشيء تستنفده مجموعة ظاهراته فلا يبقى شيء لا يظهر. وما لا يظهر لا شيء قط: ألا ترى إلى الكعكة أعجنها وأحضرها وازدردها فلا يبقى منها أي شيء - في - ذاته. ثم ما معنى الأمانة في رد الوديعة التي تحسب أمرا أخلاقيا كليا لا أمرا تاريخيا ملحقا بظهور الملكية. إن أخلاق الواجب القائمة في فرض الإرادة حرة من أي قيد تاريخي، هذه الأخلاق تغفل عن أن «ما يجب أن يكون» يتبدل بتبدل الأزمان (أزمان ظهور الفكرة). وإن مديح «السلام الدائم» الذي ينشئه كانط يغفل عن كون الحرب هي التي تحضن التاريخ وتحرك مياه «الفكر اليومي» الآسنة من طول السلم، وتسلك بنا طريق ما يجب أن يكون إلى الكون.

٥ - تعميم البداهة الهيجلية

ومن المعلوم أيضا ما صنعه التعميم الماركسي بالبداهة الهيجلية لمصلحة «الموقف الطبيعي» للإنسان. من أطروحة ماركس الشهيرة حول فويرباخ: «لقد قضى الفلاسفة همهم حتى الآن في تفسير العالم، والمطلوب تغييره» إلى نهاية «الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وحلول نظريات العلم والممارسة محلها، حسب ف. إنجلز، حلولا يقضي بضرورة (تجاوز) فلسفة هيجل، أي «ضرورة تحطيم شكلها بالنقد والحفاظ على المضمون الذي حصلته»[٢٥].

وهذا المضمون المحصل لم يكن سوى ريطوريقا البودينغ (بلاغة الكعكة) وبلاغة الظرف التاريخي، المترجم باستبدال هم تفسير العالم بهم تغييره، واستبدال الموقف الفلسفي المعاند أصلا للحس المشترك بالموقف الطبيعي.

ومع صيرورة ماركس «عالما»، على ما يقول هيدجر، سوف يترسخ هذا الإنهاء الهيجلي للميتافيزيقا بوجهه الشعبي، أي غير المفكر فيه، حتى ليصبح التبرؤ من «الشيء - في - ذاته» (هذا التاعس حسب فيشته) موضة فكرية:

فالنيوكانطية تتبرأ من إرث هذا الشيء، وتعده عيبا منطقيا وعلميا[٢٦]، مثلما سيتبرأ منه الاختزال الوضعي بعدِّه راسبا ميتافيزيقيا يجب التخلص منه، مثلما يجب تسفيه الميتافيزيقا كلها بوصفها عمرا منقضيا من أعمار العقل البالغ الآن عمر العلم وعمر القيام على خدمة العلم[٢٧].

ولسوف يترسخ هذا الإنهاء بفضل النقد النيتشوي لأخلاق القطيع، ولمثل الديموقراطية الحديثة نقدا قائما على تسفيه تصور الإرادة بوصفها فعلا واعيا حرا لذات عاقلة حرة ومريدة تعبر عن نفسها في «وحدة الأنا التأليفية»، لأن هذه الوحدة ليست سوى خرافة على ما يقول نيتشه، الذي يدعونا في المقابل إلى النظر إلى الإرادة بوصفها تعبيرا تعدديا عن «إرادة القدرة»، وبوصفها بالغريزة أشبه وبالمعاناة، مثلما يدعونا إلى المشاركة في حربه المفتوحة على الحداثة وقيمها بوصفها التعبير الأخير عن العدمية[٢٨].

٦ - تفكيك الميتافيزيقا

ولسوف يرث العصر المنصرم نيتشه، كما هو معلوم. ولسوف يعزز نقده للذات الواعية باكتشاف اللاوعي مع سيجموند فرويد. ولسوف يرزق العصر بألماني آخر أيضا يفتي في «الديار» الفلسفية بنهاية الفلسفة وبداية التفكير.

يعلن هيدجر أن الفلسفة «تمت»، بمعنى بلغت شأوها وانتهت. وكان ذلك بعد أن تفتحت العلوم المختلفة داخل الأفق الذي فتحته الفلسفة. بل بعد أن صارت الفلسفة نفسها علما للإنسان، الذي صار بدوره موضوع تقنية يقيم بها في العالم «بموجب الأنماط المتعددة لصنعه»، وبفضل الاستغلال العلمي لـ «قطاعات الكائن (الموجود)» كلها.

وباختصار، سوف تعني نهاية الفلسفة، بموجب ما يفتي هيدجر، بداية الحضارة العالمية من حيث تتخذ أساسا لها في فكر الغرب الأوروبي. لكنها سوف تعني أيضا عصر الفكر الذي صار عليه الآن أن «يتعلم كيف يلتزم بما لا يزال قابعا في الاحتياط»[29]. ولسوف يترافق هذا التشخيص مع نقد الإنسية القائم على عد الإنسان مرميا بالأحرى في العالم، وحارسا لحقيقة الكون لا منتجا لها، ومنتظرا لتكشف الحقيقة في «الفرجة» التي يتيحها الكون نفسه.

ولسوف يتيسر ذلك بفضل الإمعان في تفكيك تاريخ الميتافيزيقا، وتفكيك لغتها نفسها التي ستتخلى عن الوضوح والإفهام إلى الغموض والإيحاء البلاغي.

ولسوف يرث «عصر الريبة» الفرنسي نيتشه معززا بتفكيك الميتافيزيقا، وبفرويد وعلم نفس الأعماق. ولسوف يجدد الماركسية نفسها باتجاه «القطع المعرفي»، و«اللاإنسية» فيدوّي في الدنيا الثقافية بأناشيد الالتزام (مع سارتر) وإبطال «فلسفات الوعي» وبوار مذاهب الإنسية بعد إعلان موت الإنسان نفسه (ميشيل فوكو بخاصة). أي بعد تفتيت إرث الأنوار، وتحديدا، وربما أساسا، تفتيت ذلك الإرث الذي يسند شرعة حقوق الإنسان والمواطن. فلا يجري النقد مواجهة بل مواربة عبر تبكيتٍ شرعة حقوق الإنسان بوصفها سلاحا إمبرياليا في الحرب الباردة، سلاحا يجب قراءته وفلّه بسلاح حق الشعوب في تقرير مصيرها، وحق الجماعات في الحفاظ على هويتها (وهو سلاح سيستعمل على نطاق واسع لا في «المعسكرالشرقي» وحسب، بل في دول «عدم الانحياز» أيضا. ويملأ أدبيات كبار «المثقفين» الذين صاروا ممكنين في ظل انقسام العالم).

ويجري النقد أيضا بصيغة الطف وأكثر مكرا. تجري المقارعة بسلاح حق الدفاع عن الحياة وحق الاختلاف (باتصال مباشر مع فلاسفة الحياة وهيدجر. ولسوف يطور فوكو، ودولوز تبعا له، مفهوم الحياة لجعله يحتل مكان «الذات» الحقوقية. ويطور فلاسفة الاختلاف هذا المفهوم إلى حد تبديل معنى اليونيفرسال، بل إلى حد كسره أيضا)[30].

ويطاول هذا النقد والإنهاء بصورة أساسية الأساس الميتافيزيقي لإعلان حقوق الإنسان، لتصوّر إن الإنسان طبيعة ثابتة أو ماهية فوق تاريخية واستطراد لما يسمى ميتافيزيقا كانطية. فما هي هذه الميتافيزيقا؟

٧ - الكانطية ومعاندة الحس العام

من المعلوم أن سؤالا فلسفيا واحدا يخترق كتب كانط النقدية الثلاثة، فيجعل منها سستاما متكاملا يشغل فيه نقد الحاكمة «واسطة العقد». والسؤال الوحيد هو «كيف تكون الأحكام التأليفية قبْليا ممكنة؟» أي كيف يمكن للذهن البشري أن ينشئ أحكاما ذات صفة كلية، وأحكاما موضوعية من ثم، عبر تجارب وخبرات ذات صفة جزئية ومفردة. كيف لي أن أفهم قدرة الذهن على مثل هذا الإنشاء؟

لم يكن لكانط أن يتمكن من الإجابة من دون القيام بثورة كوبرنيقية في طريقة النظر إلى الأنا والعالم والماوراء، لا أرى بأسا هنا من التذكير بفرضها الأساس: تنتظم موضوعات الذهن وفق بنية الذهن على عكس ما يظن الموقف الطبيعي للإنسان، وما ظن الفلاسفة السابقون. وهذا فرض لم يتعوده الذهن، وربما لن يتعوده مثلما لم نتعود، في موقفنا الطبيعي، ولن نتعود على الأرجح، فكرة أن الأرض هي التي تدور بنا حول الشمس، لا الشمس هذه الدائرة أمام أعيننا جهارا نهارا.

هذا الموقف الفلسفي الكوبرنيقي سيتطلب منا جهودا مضنية أخرى معاندة للموقف الإنساني، كأن نقبل مثلا بمزاعم من نوع أن المكان والزمان شكلان وحسب من أشكال حساسيتنا (أن المكان ليس وعاء يحوي الأشياء أو يتعلق بها، وأن الزمان ليس سبحة تكر على الموجودات أو تتصل بها، ولا خيطا على حد سيف)، بل هما جزءان من تركيبنا البشري. وأنه مكتوب علينا ألا نرى أو نحس الأشياء والعالم وأنفسنا بالذات إلا عبر هذين الشكلين، ألا نعرف هذه من ثم إلا كما تصورها لنا بنيتنا الذهنية. إنه مكتوب علينا أن يظل «الشيء في ذاته» مجهولا لدينا مهما بلغت درجة تعاملنا معه وعلمنا به[٣١].

وسيطلب منا هذا الموقف الكوبرنيقي جهودا أخرى، لقبول أن الفعل الأخلاقي لا يكون كذلك إلا بصرف النظر عن حصيلته، ولتقييد الفعل الأخلاقي بقيود كلية، أهمها عد الإنسانية في شخصنا وفي شخص أي إنسان آخر غاية في ذاتها، وليس مجرد وسيلة قط. وأن نبني ذلك كله على إرادة حرة عليها أن تفعل بكل حرية في عالم تحكمه الحتمية السببية.

وتطلب منا الثورة الكوبرنيقية جهدا ثالثا وأخيرا: أن نقبل أن ثمة حكما مفردا قابلا للتواصل الكلي (اليونيفرسال) وأن ثمة غاية وشرعية من دون شرعة، أو أن نحكم على مفردات الطبيعة كما لو أن ثمة خطة أو مقصدا لها من دون أن يكون بإمكاننا معاملة هذا المقصد كواقعة[٣٢]. (باختصار كل ما يدفع لاكان لجمع كانط إلى ساد)[٣٣].

٨ - ميتافيزيقا حقوق الإنسان

ويصل كانط بين هذا وبين إعلان حقوق الإنسان. يعطي الإعلان أساسه الميتافيزيقي: الإنسان كنومينا، كذات فاعلة حرة خارج حدود المكان والزمان، هو صاحب تلك الحقوق المقدسة في الحرية والتملك والأمن.

أكثر: إلى هذه الحقوق يضيف كانط حق البشرية في النزوع إلى سلام دائم. ويخصص لهذه الإضافة كراسا شهيرا هو «مشروع السلام الدائم» الصادر منذ قرنين ونيف ١٧٩٥ والمترجم إلى العربية مرتين[٣٤].

يخصص كانط إذن محاولة فلسفية لوضع بنود تكون بمثابة قوانين مقترحة على دول العالم من أجل السعي نحو سلام دائم بين البشر، فيبين أن السلام ليس حالا طبيعية، بل إن هذه هي

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 32 يوليو - سبتمبر 2003

بالأحرى حال الحرب. وإن السلام يُنشأ إنشاء بفعل واع، ولا يستتب إلا بسيادة الفكرة الأخلاقية: إن اكتراء الناس ليقتلوا أو يقتلوا إنما هو استعمال للبشر استعمال مجرد أدوات بأيدي آخرين، وهذا مناف لحق الإنسانية في كل منا.

ويلحظ كانط بهذا الكراس الفريد تذييلا أول في الخلاف بين السياسة والأخلاق، وتذييلا ثانيا في التوافق بينهما، ويرى أن لا شيء يمنع نظريا من التوافق ومن انحناء السياسة إجلالا للحق، وخضوع جوبيتر لإله الأخلاق. لكن واقعيا يبقى التنازع قائما بفعل الميل الإنساني الأناني. إلا أنه يمكن القول دائما إن البشرية تتقدم نحو السلام في تاريخها الطويل، كما لو أن ثمة غاية للسعي البشري في التاريخ. غاية لن تبلغ وإنما سيسعى إليها أبدا.

يطلق كانط حقوق الإنسان إذن من أي شرط تاريخي، ويخضع السياسة للأخلاق ويبني ذلك على فروض ثلاثة: الشيء في ذاته المجهول، الذات كفاعل نشط للمعرفة، الإنسان ككائن حر من حيث هو نومينا، وعلى منهج يفصل الكائن عما يجب أن يكون، يفصل «إنّ» عن «كما لو أن»، ويفصل الأفهوم عن الأمثول (الإنشاء عن التنظيم).

وتشكل هذه الفروض - المزاعم ما يمكن أن أسميه ميتافيزيقا شرطية تحل محل الميتافيزيقا العقلانية السابقة (عقلانية بمعنى أنها ذات دعوى علمية بموضوعاتها «دوجمائية»).

هذه الميتافيزيقا الشرطية هي التي ينهيها هيجل ويتبرأ منها الخلف كله، استنادا إلى تصور قليل الميتافيزيقا يزمّها إلى أي فصل للكلي عن الجزئي، ويتوجسها في العطف على الحسّي مع الإمعان في المفارقة. ويصطنع في المقابل ميتافيزيقا سرية ومضمرة - تعادل ما يسميه كواين أنطولوجيا[35]. ويتصالح مع الموقف الطبيعي ضد الموقف الفلسفي فيحشد (يعبئ) البداهة (أو الحس العالم المشترك) ضد فروض تفسيرية فيحظى بإعجاب الجمهور بالتركيز على بداهات مثال دعاية البودينج يعجنها ويزدردها. ودعاية ارتباط الأمانة بالظهور التاريخي للملكية.

إن إعادة التفكير في هذه البداهات وأمثالها سوف تظهر كيف يمكن للاقتناعات الراسخة أن تصير مسلمات فلسفية ثابتة، وكيف يمكن أن تلعب «المرجعيات» الكبرى - مثال هيجل وهيدجر - دور الحجة المقنعة في النثر الفلسفي نفسه.

٩ - العودة إلى كانط

والآن وقد انصرم العصر، أو هو بدأ بالانصرام منذ ٢٦ يونيو ١٩٧٩ الذي شهد جان بول سارتر يصافح ريمون آرون بعينه على سلم الأليزيه منهيا بذلك خصومة سياسية دامت عصرا كاملا، وخاتما ربما عصرا من هيمنة السياسي على الأخلاقي، ومفتتحا من دون إعلان هذه المرة، وبصدد التضامن مع المهجّرين الفيتناميين، العودة إلى الالتزام الإنساني في ما يتعدى السياسي والعودة إلى حقوق الإنسان التي عادت من جديد لتصير «إلزاما من إلزامات الضمير الخلقي لعصرنا»[36].

الآن أو منذ بدأ العصر بالانصرام يبدأ العود إلى كانط، أو هو يستأنف ما كان بدأه جون رولز منذ ١٩٧١ حين استعاد كانط ضد النفعية الغالبة ليبني نظريته «في العدالة»[٣٧]. ويستعاد كانط بكثير من الزخم في باريس اليوم، التي عادت إلى كانط واستحضرته منذ انحسار عصر الريبة، وإثر رحيل ميشيل فوكو (١٩٨٤) على وقع الحجارة «الإنسية» التي بها راشق لوك فيري وآلان رينو «فكر ٦٨»[٣٨]. وذلك بالتزامن مع تجديد مدرسة فرانكفورت كانطيا بسعي من يورجن هابرماس وأوتو آبل (في «تحولات الفلسفة» و«أطيقا الحوار» و«السلام الدائم» بخاصة)[٣٩].

يحضر كانط إذن من جديد في كل مكان من «الساحة» الفلسفية، لكن حضوره يظل حضورا ملتبسا.

فرولز يستحضر كانط الأخلاقي والحقوقي ليؤسس مبدأ «العدالة». وهابرماس يعود إلى كانط من أجل مشروعه في فلسفة تواصلية للحقوق: فيسعى إلى «عصرنة» كانط، ويرى كيف يمكن أن يحتفظ بالمقاصد والحدوس الكانطية في فهمنا المعاصر للحقوق. لكنه في الوقت نفسه يستبعد الانهمام الميتافيزيقي معلنا أن ميتافيزيقا كانط لم تعد تعني (تقول) لنا شيئا. ويقتصر آبل على استيحاء كانط في الأطيقا معلنا عزمه على تجاوز أطيقا الاقتناع إلى أطيقا المسؤولية.

أما فيري ورينو الفرنسيان فيبحثان انطلاقا من كانط عن إنسية «من دون ميتافيزيك»، أي عن نصاب فلسفي متماسك لوعد الحرية، وعما تستدعيه الديموقراطية من حل لمسألة الذات ومسألة العقل في العلاقة مع الآخر.

يستحضر إذن كانط الأخلاقي والحقوقي وتغيب ميتافيزيقاه، أي جوهره (استنادا إلى هيجل على الأقل).

١٠ - الحاجة إلى الميتافيزيقا

أقول، الآن وقد انصرم العصر، يمكن التأمل في ما حصل:

ألحق البراكسيس الماركسي النظر بالعمل فاستمرت أطروحات «إلحاق النظر» رغم بوار العمل. ورذلت الوضعية الميتافيزيقا لمصلحة «العلم الموحد» فبطل مطلب العلم الموحد من دون أن تبطل مقدمات الرذل، بل بدا أن انتباه كواين الفريد إلى «المضمر الأنطولوجي» بدأ يضمر ابتداء من الثمانينيات[٤٠]. وفكك هيدجر تاريخ الميتافيزيقا فصارت مقالات التفكيك متاعا مشاعا في النثر الفلسفي، على رغم انكشاف التلوث النازي وتبرؤ فلاسفة الأخلاق والاجتماع من هيدجر.

ولذا تبرز الحاجة الآن إلى تبديد اللبس الميتافيزيقي، إلى «تفكيك التفكيك». وتبرز الحاجة إلى اتصال العودة إلى كانط، لا لأن المشكلات التي عينها واقترح فروضا تفسيرية لفهم أحكامها، ما تزال مشكلاتنا وحسب، بل لإعلان صلحنا مع الميتافيزيقا في شبه عودة إلى الحبيبة التي اختصمنا معها، «لأن على العقل، يقول كانط، أن يعمل بلا كلل إن لاكتساب رؤى متعمقة، وإن لقلب الرؤى الحسنة التي سبق أن أقيمت».

وتبرز ربما الحاجة إلى ميتافيزيقا شرطية أخرى.

وأراني، تبديدا للبس، أصطنع فهما عملانيا للميتافيزيقا، قد يتقاطع إلى حد كبير مع «أنطولوجيا» كواين، لكني أطرحه بمعزل عن مقدمات كواين، أطرحه كما راودني في صيغته الأولية. فأحسب الميتافيزيقا مجموعة المسلمات غير المبرهنة التي تسند أقاولينا في النظر والعمل والتخيل.

وغير مبرهنة (غير مفكر بها) يعني بالضبط الإفصاح عن امتناع القدرة على برهنتها وضرورة اقتراحها فروضا تفسيرية.

إذن: مجموعة الفروض اللازمة لتأسيس أقاولينا تأسيسا موحدا، يحفظ وحدة العقل في النظر والعمل والتخيل. ومجموعة بهذا المعنى تعني سستاما.

إذن: الميتافيزيقا = سستام الفروض اللازمة لتأسيس وحدة أقاولينا في النظر والعمل والتخيل.

وعليه يمكن التمييز (وينبغي) بين ميتافيزيقا واعية (مفصح عنها) وميتافيزيقا مضمرة (أو سرية) لم تفكر في جميع هذه المسلمات - الفروض، أو لم تقدر على ضمها في سستام موحد.

إن نقد الميتافيزيقا والتبرؤ منها كان الميتافيزيقا السرية - وهي أسوأ أنواع الميتافيزيقا - لكل الفلسفات اللاحقة على هيجل (من النقد الوضعي إلى النقد الماركسي إلى التفكيك الهيدجري، إلى نفض اليد المعاصر من الميتافيزيقا).

أقول إذن: إن الحاجة إلى كانط اليوم إن كان ثمة حاجة بي، هي الحاجة إلى الميتافيزيقا، إلى ميتافيزيقا شرطية ما غدت تعبر عن نفسها في الحاجة إلى إظهار تهافت الميتافيزيقا السرية التي سندت تفكيك الميتافيزيقا السابق: تفكيك الشيء في ذاته، وتفكيك الذات الواعية العارفة (لوسوجيه)، وإلى تهافت «موت الإنسان» وتهافت المراوغة أمام إطلاقية حقوق الإنسان. إن مثل هذا «التهافت» سيكون التمهيد الضروري، الجزء الذي لا يتجزأ من الميتافيزيقا المرجوة.

إن التمييز بين الفرض والتقرير، بين الإنشاء والتنظيم، بين الخيط الهادي للتفكير والتفكير نفسه، بين الأفهوم والأمثول، هو ما يمكن الإفادة منه في إقامة مثل هذا التهافت وتوحيد الفروض اللازمة لـ «شيّم» مجموعة مبادئ «تستبق تجربة» العالم المقبل.

١١ - تهافت التفكيك

ثمة حاجة إذن إلى كانط إن كان ثمة حاجة إلى ميتافيزيقا شرطية ما، إن كان ثمة حاجة إلى تجديد الفلسفة وتجديد فعل التفلسف بوصفه فعلا بادئا لا بانيا على فعل آخر، فعلا يلبي حاجة عقلية أصلا، حاجة العقل إلى رتق شقوقه مثلا.

إن مثل هذه الحاجة التي تبدو اليوم حاجة إلى إضفاء المعنى على السعي البشري، وحاجة إلى تسويغ ما لإمكان كون ما هو كائن هنا والآن في عالم اليوم الموصوف بالعولمة وسرعة الاتصال وقهر عوائق المكان، بالتزامن مع عدم كفاية بقايا النظريات الكبرى والمرجعيات القائمة في هداية

العقل البشري - عدم كفاية وحاجة يبدو واضحا أن الدفع الإيماني المتجدد (الصحوات المختلفة - الفواجع) غير قادر أو غير مؤهل هو الآخر لتلبيتها، لأنه لا يرغب أو لا يستطيع توفير موقع أو تأمين نصاب يسمح بشيم (بتنسم، باستشراف) غائيات مقنعة في عالم يقوم على الكشف العلمي والتقدم التقني، ويبدو أنه يفلت من أي إمكان لاستباق مبدئي (بالمعنى الكانطي).

إن ما يبدو اليوم حاجة إلى إضفاء المعنى على السعي البشري بعامة ليس، في الحقيقة، سوى الوجه البارز من حاجة العقل إلى تعقل وحدته وصياغة مشكلية هذه الوحدة وتداول حدودها واحتمالاتها (وبتعابير بدأت تصير مدرسية: ما يبدو اليوم منحى رئيسا في أنطولوجيا الحاضر، ليس في حقيقة أمره سوى التعبير الظاهر عن مشكلة رئيسة في أنالوطيقا الكينونة) ونثرا:

الحاجة اليوم إلى ميتافيزيقا شرطية ما، هي الحاجة إلى الإحاطة بالعلم والثقافة، إحاطة غير تبعية للعلم على النمط الوضعي أو التحليلي. وإحاطة غير نابذة له أو متعالية عليه على النمط الهيدجري أو أي نمط أسطوري آخر، بل إحاطة تستند إلى مجاوزة ما، أي تستند إلى تذكر أن العلم نشاط إنساني حر تابع للموقف العقلي باتجاه الكلية والتنزه عن الغرض (والمصلحة) وقابل للتعميم على نحو ما يقول هوسيرل، من دون أن يعني ذلك، انتفاء إمكان مواقف أخرى (احتمالات أخرى). هي الحاجة إلى تهافت التصور السائد عن العلم والجهل (إلى تهفيته بالأحرى): إلى قطع حبل السرة الذي يلفنا بالعلمان الهيجلي المطلق، إلى التفكير في إمكان تلازم العلم والجهل، إلى اعتماد عقلانية مفتوحة على اللاتناهي تمكن مثالا من طرح السؤال: كيف لنا أن نفهم، أو ما الفرض اللازم لكي نفهم أن العلم لا يطرد الجهل بل يولده ويواكبه، وأن الواحد منهما يقاس بالآخر طردا لا عكسا. فكلما تقدم العلم وتزايد، تقدم الجهل وتزايد بمقدار، «كما لو أن» العلم كرة ومحيط هذه الكرة الجهل، فتعاظم حجم الكرة يترافق، ولا بد، مع تعاظم حجم الكرة المحيطة. فلا يتناهى ما نعلم ولا يتناهى ما نجهل. وهذا اللاتناهي ليس امتدادا أفقيا وحسب، ولا امتلاء كرويا وحسب، من دون أن يعني ذلك الوقوع في نسبة محدودة.

أي فرض سيسمح بتصور ذلك؟ ويسمح معا بإمكان قيام التعدد على هذا التآزر «الأنالوطيقي» بين العلم والجهل. كيف نسوّغ تعدد المعلوم وتعدد احتمالات العلم وكل منها كمطلق؟

كيف نوفق بين العقل والحرية من دون الحاجة إلى قسمة العالم إلى عالم للظاهرات بسببية وعالم للنومينات بحرية؟ كيف يمكن للحرية أن تكون خيارا حرا لا استيعابا للضرورة؟ كيف يمكن ترميم اليونيفرسال المنكسر تحت وطأة المتبرمين به أو المظهرين عجز إمكانه مشرقا ومغربا؟

هل من فرض ما يسوّغ في الوقت عينه الأخذ بوحدة العقل البشري وبتعدد وجهات النظر المؤسسة، هي الأخرى، على تعدد أوجه الكينونة ولاتناهيها والإقرار بأن لا فضل لوجهة على أخرى سوى علميتها، أي اتساقها مع نفسها وقدرتها على العدوى، أي على التحول يونيفرساليا؟ كيف يمكن ضم الكلي والمختلف في نظرة واحدة؟

هل يمكن بمهارة ما استلهام الفرق بين الأفهوم والأمثول؟ بين ما يكون وما يجب أن يكون من دون الوقوع مجددا في المحايثة الهيجلية أو الاستكانة الهيدجرية.

١٢ - الحاجة بالعربية

تساؤلات كثيرة لا تستنفد الحاجة اليوم إلى مجرد التفكير فأين نحن، بالعربية، منها؟ قلت، في مطلع حديثي، ليس بكانط للأسف حاجة إلى شهادة بالعربية، وأضيف الآن: إن بالعربية حاجة إلى كانط، وهذه الحاجة هي الحاجة التي بالعربية إلى الفلسفة، وهي ليست حاجة أسقطها أنا أو أتوهمها، بل هي حاجة بادية ومعبر عنها في ظاهر القول «الفلسفي» العربي المعاصر. تعقد في شأنها المؤتمرات والندوات، ويقترح لها برنامج عمل، ويوضع جدول أعمال، بل تكاد تصدر في شأنها بيانات تأسيسية بأرقام. وتوضع مواصفات للفلسفة المأمولة والمناسبة لما ينتظرها من مهمات استنهاضية أو استقلالية أو تاريخية. لكن من دون أن يتمكن هذا القول من تلبية المطلب العربي الصريح... وربما بسبب من عدم الانهمام باستيضاح شروط إمكانه. أو بضغط المطلب العملي والانصراف إلى الإجابة عن أسئلة لم يصفها «العقل النظري» أو مجرد العقل، بل صاغها «العقل السياسي» أصلا.

منذ قرنين ونيف، أحس كانط بالحاجة إلى قصر العلمان على حدود الظاهرة (للإفساح في المجال للإيمان في ما وراء الظاهرة)، فلعل الحاجة بالعربية تبدو اليوم معكوسة، ولعلها إلى قصر الإيمان على حدود الما وراء بالأحرى للإفساح في المجال للعلمان في الظاهرة.

وسيعني إذن الانهمام بوجوب إعمال النظر في إمكان اجتماع العقل والحرية في المدينة والحاضر، بوصف هذا الإمكان مطلبا لسلام العقل مع نفسه، لا مطلبا خاصا بـ «نا» ولا من أجل تحقيق أي غلبة أو استعادة هوية مفقودة موعودة معا.

إن تلبية الحاجة العربية إلى الفلسفة، تبدأ، أو لا بد، باستيضاح الحاجة نفسها، ونقلها من غموض شبه الحاجة إلى ما يرضينا، إلى وضوح الحاجة العقلية إلى يونيفرسال جديد، والحاجة ربما إلى إعادة تأسيس الحداثة تأسيسا يحمل معه ويعين في مساره فكرة الإنسان بوصفه كائنا عاقلا وجهولا لا حد لما يمكن أن يعرف، ولا حد تاليا لما يمكن أن يجهل بوصفه عقلا وتعددا وحرية في آن.

هوامش البحث

تنبيه: استخدم هنا بعض الاصطلاحات الخاصة بي، التي قد لا تكون واسعة الانتشار بعد. فلا بأس إذن من التذكير بها:

سستام (system) بدلا من نسق أو نظام الدارجين عربيا. وعلمان (Wissen, savoir) بدلا من معرفة أو علم وهما معنيان يتميزان عن المعنى المقصود بـ «العلمان». وافهوم (Begriff , concept) بدلا من مفهوم الذي أخصصه لمعناه التراثي في مقابل الماصدق. وامثول (Idee) بدلا من فكرة. وامبيري (empirisch) حيث يضطرب الاستخدام العربي الحالي بين تجريبي واختباري وامبيريقي. ويونيفرسال (universal) بدلا من كلي أو كوني.

إلى ذلك كنت أعدت الاعتبار إلى الألفاظ قليلة الاستعمال على فصاحتها، مثال: لزّ بالشيء فهو لاز به إذا لصق به وركن إليه، ولاب يلوب بالأمر إذا ألحّ في طلبه دون التمكن منه، ويعط يبعط إذا تحرّك في غير اتجاه لضياع الهدف.

1 يكتب هوسيرل في مطلع كتابه الموسوم أزمة العلوم الأوروبية والفيمياء المجاوزة عن فلاسفة اليوم وعن معنى التفلسف بالنسبة إلينا: «صرنا نعي، وعلى الأقل على نحو عام جدا، أن التفلسف البشري ومحصلاته ليس له، في مجمل الوجود الإنساني، مجرد معنى ثقافي مخصوص أو مقصور بشكل أو بآخر. نحن إذن، وكيف يمكن نسيان ذلك؟، موظفو الإنسانية. إن المسؤولية الشخصية جدا والخاصة بنا تجاه حقيقة كينونتنا الخاصة كفلاسفة... تحمل فيها المسؤولية تجاه كينونة الإنسانية الحقة». راجع ١-٧ ,.der Krisis.

2 راجع مثلا، مجلة الفكر العربي، عدد ٦٢، بيروت ١٩٩١، ومراجعة هذا العدد في العدد ٦٤ من المجلة نفسها، موسى وهبة «الحاجة إلى الفلسفة».

3 راجع Michel Foucault, l'usage de plaisirs, histoire de la sexualite, Paris: Minuit, 1984, p. 14.

4 راجع بالمناسبة محاضر «بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية ما بين ٥ - ٨ ديسمبر ١٩٨٣».

5 راجع مقدمة الناشر للمحاضر عينها في بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥.

6 البيان الختامي (المؤتمر الفلسفي العربي الثاني)، بغداد، مارس ٢٠٠١، نشرته مجلة اتجاه البيروتية، عدد ٩.

7 افلاطون، الجمهورية VIII، ٥٣٤أ.

8 منذ سارتر والالتزام صار التيار المهيمن في التفكير الفلسفي الفرنسي يرى إلى المقالة الفلسفية، بوضعها موقفا من الصراع النظري (الطبقي) في المجتمع والعلمان. راجع لوي ألتوسير:

L. Althusser: Philosophie et Philosophie spontanée des savants, Paris, ed Maspero 1973 - Positions. éd. Socials, Paris 1976.

9 ر. الفصل الأول من «مشروع الفلسفة العربية المعاصرة» في بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول - م.م.

10 طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، ١٩٧١، ويراجع بخاصة للمؤلف نفسه: من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، الجزء الأول، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦.

11 بحوث المؤتمر... م.م، ص ٣٦ - ٤١.

12 ر. جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة - تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٠.

13 يستعير طرابيشي التعريف الفرنسي الرائج في السبعينيات للفيلسوف «شغيل في الأفاهيم».

14 راجع موسى وهبة، «طرابيشي لا يعالج الجرح الأنثروبولوجي النرجسي» في المستقبل، نوافذ ٢٠٠١/٧/٢٩.

15 أبويعرف المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص ٣٦ - ٥٠.

16 م. ن، ص ١٤٧ وما بعدها.

17 مثال الجهد الكبير والأموال الطائلة التي بذلت على الموسوعة الفلسفية العربية، في ثلاثة أجزاء التي بدأت بالصدور في بيروت، معهد الإنماء العربي ١٩٨٦. ومثال الترجمة التي قام بها خليل أحمد خليل، منفردا لمعجم لالاند الشهير: معجم لالاند الفلسفي، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ١٩٩٦. ومثال أطلس الفلسفة الذي ترجمه جورج كتورة ونشرته المكتبة الشرقية في بيروت ٢٠٠١، بعد ان حولت شكله من كتاب جيب ومفكرة إلى موسوعة فلسفية صغيرة.

18 حيث تأتي الترجمات متضاربة من نص إلى آخر، أو من فصل إلى آخر في الكتاب الواحد، أو تكون مجتزأة ومنقوصة (راجع: موسى وهبة، إمكان القول الفلسفي بالعربية/اليوم في العربية في لبنان، منشورات جامعة البلمند ١٩٩٩) أو هي تقتصر على ترجمة «نصوص مختارة مقطوعة عن متونها ومتضاربة الاصطلاحات» (الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بن عبدالعالي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق ٢٠٠٠، ومراجعة هذا الكتاب في الملحق الأسبوعي لجريدة المستقبل: موسى وهبة، «النصوص الفلسفية المختارة، تلبية للحاجة إلى الفلسفة أم مراوحة في المكان» في نوافذ عدد ٢٠٠١/١٠/٢٨، ص ١٨.

19 حيث يفكر في برامج تعليم الفلسفة وفقا لما يظن انه حاجة سوق العمل. راجع موسى وهبة، «الآداب الآداب؛ ماذا أنتم صانعون بكلية الآداب؟!» في أوراق جامعية، بيروت، العدد ٢٢، ٢٠٠١.

20 ترجمة أحمد لطفي السيد ونشر في القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٢٤.

21 راجع إبراهيم بيومي مدكور، «تاريخ الفلسفة» في الفكر الفلسفي في مائة سنة، بيروت، منشورات الجامعة الأمريكية ١٩٦٢.

22 وذلك موقف به حاجة إلى تسويغ لا يتسع المجال له هنا. خلاصة الموقف ان ما سينشأ بعد هيجل سيظل يحمل طابع الإنهاء هذا من دون التفكر فيه.

23 هيجل، المنطق الصغير فقرات ٢٦ - ٧٨، ويراجع أيضا: فتحي المسكيني، هيجل ونهاية الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر، ص ١١٥، وما بعدها، كما يرجع
Béatrice Longuenesse Hegel et la critiquc de la metaphysique. Paris Vrin. 1981.

24 راجع: Hegel., Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie, in Werbe 20. Frankfurt Suhrkamp 1980, S. 329 - 386.

25 راجع: ماركس، إنجلز مختارات، في أربعة أجزاء، موسكو: دار التقدم، من دون تاريخ او K. Marx, F. Engels,. Etudes Philosophiques. Paris:éd. Sociales, 1961, pp 24 et 64.

26 على يد هيرمن كوهن بخاصة، راجع: J. Vuillemin,. L'héritage kanten et la revolution copernicienne. Paris: PUF, 1954, pp 132 - 156.

27 وبخاصة عند كارناب. انظر: «استبعاد الميتافيزيقا في وداد الحاج حسن، رودولف كارناب ونهاية الوضعية المنطقية - بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، وراجع أيضا: ز.ن. محمود، خرافة الميتافيزيقا، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.

28 راجع بخاصة نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيتر للأحجار ومراجعة موسى وهبه، بيروت، غروب في، ١٩٩٥.

29 راجع: Heidegger., Zur Sache des Denkens. Tubingen: Max Niemeyer Verlag, "das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", 61 - 80.

30 راجع Gilles Deleuze., Foucault. Paris: Minuit, 1986, pp 96- 99 حيث يدفع دولوز عن فوكو بالإشارة إلى أن طبيعة الإنسان ليست سوى ظل لتركيب مفرد وانتقالي حملته طبقة تاريخية. وبهذا المعنى فإن اليونيفرسال هو أمر بعدي وليس سوى مفرد ما حمل إلى الكلية في اللوغس. ويطرح في مقابل ذلك الحياة من حيث تصنع نفسها، وبما هي حاملة للمفردات، بمثابة ذات حقوقية.

31 راجع موسى وهبة، «المشكلة الكانطية» في نقد العقل المحض، الذكرى المئوية الثانية، مجلة الفكر العربي، عدد خاص ٤٨، بيروت، ١٩٩٧.

32 راجع موسى وهبة، «الفلسفة النقدية» في الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني المجلدة، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٩٨.

33 راجع: J. Lacan, "Kant avec Sade" in Ecrits II; Paris, Seuil. 1971.

34 مرة ترجمه عثمان امين ونشر في القاهرة، ١٩٥٢، وأخرى ترجمه نبيل خوري ونشر في بيروت ١٩٨٥.

35 راجع مثالا: W.V.O.Quime., "On what there is" in From a Logical Point of Views. Harvard University Paris 1953.

36 راجع: Le Nouvel Observateur no: 1058.

37 راجع: Jolm Rawls, A Theory of Justice. Hadward: 1971.

38 راجع: Luc Ferry, Alain Renalult., Pensée 68. Paris: 1985.

39 راجع بخاصة: J. Habermas., Erlauterungen zur Disdusethik Frankfurt: Suhrkamp ver-laz 1991. Kants Idee des Ewigen Friedens. 1996.

40 على ما يقول دارسوه ويعنون ذلك مع كتابه الجامع: Theories and Things.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 32 يوليو - سبتمبر 2003

منهج الاستشراق الفلسفي

هنري كوربان بين الفينومينولوجيا والتأويل وكشف المحجوب

أ. زهير بن كتفي(*)

مقدمة

شهد الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن التاسع عشر حركة «منهجية» واسعة النطاق أخذت على عاتقها إعادة كتابة التاريخ الأوروبي في شكله العام. وكان أن اجتاحت هذه الحركة ميدان الفكر الفلسفي الأوروبي، ليكون النصف الثاني من القرن التاسع عشر مسرحا لها.

وقد بين مؤرخ الفلسفة الفرنسي إميل برهييه Emile Bréhier (١٨٧٦-١٩٥٢) في المدخل العام لكتابه «تاريخ الفلسفة» الذي صدر ما بين ١٩٢٦ و١٩٣٢، ذلك الاهتمام الواسع الذي حظي به تبلور مناهج إعادة كتابة تاريخ أوروبا الفلسفي، وأبرز إلى جانبه الأهداف العامة من هذه الحركة محددا إياها في هدف رئيس هو تحقيق «الوحدة والاطراد» لتاريخ هذا الفكر[1]: باستنباط الأنساق الداخلية التي تتحكم في عملية التفكير الفلسفي الأوروبي، ومحاولة العثور على الوحدة التي تربط بينها. وكون هذا «الإقليم» المناخ الملائم الذي استمد منه المستشرقون مناهجهم ورؤاهم في قراءة الفكر الفلسفي في الإسلام والتأريخ له، انطلاقا من كونهم أبناء هذه الحضارة الأوروبية التي أفرزت هذه الحركة، وأسهمت بقسط وافر في بلورة وعيهم وتأطير تفكيرهم.

وقد تقاسم هذا الهدف الرئيس الذي حدده برهييه ثلاثة مناهج شغلها مؤرخو الفلسفة الأوروبية في إعادة كتابتهم لتاريخهم الفلسفي بوجه عام. وهي على التوالي المنهج التاريخي، والمنهج الفيلولوجي، ومنهج «الذوق الفرداني»[2].

(*) باحث من الجزائر.

أ - المنهج التاريخي: يظهر المؤرخ، في إطار المنهج التاريخي، ليس كمجرد مدقق وناقد للتقارير التاريخية، بل كمنشئ للمعرفة، لأنه يستخدم ما استخلصه كنوع من المادة الخام في إعادة إنشائه للتطور التاريخي. وفي عملية إنشاء المعرفة التاريخية، هذه، اتبع المؤرخون الأوروبيون الملتزمون بهذا المنهج عددا من الفرضيات أهمها على الإطلاق وأخطرها: أن تاريخ العالم هو تاريخ الأفراد الأقوياء، سواء تعلق الأمر بالشعوب أو الدول أو الثقافات والأديان. فوحدها تلك القوى هي التي تشكل أو القادرة على تشكيل الجزء الحقيقي لتاريخ العالم. وبهذا يظهر تاريخ الشعوب الأوروبية كموضوع مشروع للتاريخ الإنساني، بينما تاريخ الشعوب الأخرى ينبغي الا ينظر إليه إلا بالقدر الذي يتحول فيه إلى موضوعات للفعل المقترن بالشعوب التاريخية الحقة[3]. ويبدو أن الهدف من قراءة تاريخ الفلسفة الأوروبية بهذه الطريقة، أو بهذا المنهج، هو بناء ما أشرنا إليه بـ «الوحدة والاطراد» لتاريخ هذه الفلسفة. وذلك يستلزم فيما يستلزم ربطا ديناميا بين مختلف المنظومات الفلسفية، فتظهر كل منظومة فلسفية كضرورة في تاريخ وحيد، فمهما اختلفت هذه المنظومات فهي لا تعارض «وحدة الفكر» الأوروبي[4].

ب- المنهج الفيلولوجي: الفيلولوجيا Philologie في معناها الحرفي هي دراسة النصوص وطرق انتقالها. والأصل في هذا المنهج أنه يلتزم الدقة والأمانة بالاقتصار على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه إلى الفهم. وقد نشطت الدراسات الفيلولوجية نشاطا واسعا في أواسط القرن التاسع عشر. وعملت هذه الدراسات على جمع النصوص اليونانية وغيرها وتحقيقها ونقدها وإبراز ما كان منسيا منها. ويقوم صاحب المنهج الفيلولوجي في بناء موضوعه على النصوص التي يجمعها ويركز على جزئيات الموضوع ليبحث لكل جزء عن أصل له داخل الفكر الفلسفي الأوروبي ذاته. ومهما اختلفت هذه الأجزاء فهي لا تعارض أيضا «وحدة الفكر» الأوروبي[5].

جـ - منهج «الذوق الفرداني»: وهو الذي يرتد من خلاله صاحبه، في عملية تأريخه للفلسفة، إلى كل ما هو ذاتي وفرداني وإرادة عيشه في حاضره الأوروبي، ليتجلى تاريخ الفلسفة في «مرآته» لا في صورة منظومات فلسفية وعقليات جماعية، بل في صورة أفراد وشخصيات في غناهم ولطائف ودقائق فكرهم. فأفلاطون وديكارت بالمنظور «الذوقاني» ليسا تعبيرا عن محيطهما وعن لحظات تاريخية، ولكن مبدعين حقيقيين[6].

وهكذا، فهذه المناهج وإن اختلفت في طرائقها فإنها تظل مرتبطة بـ «إقليم الفكر الأوروبي»، تفكر في إطاره ومن خلاله، وتبحث له عن أسس فلسفية وثقافية ودينية وحتى عرقية، بوصفه كيانا موحدا ومطردا في التاريخ الإنساني. والسؤال المطروح: أي وضعية يواجهها الفكر الفلسفي في الإسلام في إطار هذه المناهج؟ (على أننا سنستعمل هنا مفهوم الفكر الفلسفي في الإسلام في مظاهره الثلاثة: الفلسفة المشائية، علم الكلام، التصوف).

- **وضعية الفكر الفلسفي الإسلامي في المنهج الاستشراقي:** تصدى لتتبع وضعية الفكر الفلسفي في الإسلام، في إطار هذه المناهج، عدد من الباحثين العرب منهم الشيخ مصطفى عبدالرازق[٧] وإبراهيم مدكور[٨] ومحمد علي أبو ريان[٩] وحسن حنفي[١٠] ومحمد عابد الجابري[١١] وغيرهم، وبينوا على العموم أن المستشرق الذي اختار تشغيل المنهج التاريخي على الفكر الفلسفي في الإسلام، لم يتناول هذا الفكر من داخله، أي باعتباره «لحمة» من الثقافة الإسلامية، ولكنه تعاطى معه بوصفه امتدادا «مشوها» للفكر الفلسفي اليوناني. وأن المستشرق الذي تبنى المنهج الفيلولوجي في دراسته للفكر الفلسفي في الإسلام لم يأل جهدا في العودة بجزئيات هذا الفكر إلى أصول هيلينية - أوروبية. وأن المستشرق صاحب المنهج «الذوقاني الفرداني» لم يفكر في الفكر الفلسفي في الإسلام إلا «عاطفيا»، فعانق في نرجسية حميمة تجربة لشخصية فلسفية إسلامية، وعمل على إعادة إنتاج «راهنيها» في حاضره الأوروبي الذي وجده مفتعلا وجافا وماديا.

ولكن بيت القصيد هنا: أين يقع منهج المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان Henry Corbin (١٩٠٣-١٩٧٨) من هذه المناهج الثلاثة، باعتباره أحد كبار المستشرقين الذين أولوا أهمية قصوى للفكر الفلسفي في الإسلام؟

في الواقع لا توجد هناك دراسات عربية تناولت بالتحليل والدراسة منهج كوربان، ولذلك فقد وردت الإشارة إلى منهجه في سياقات جزئية شحيحة، انتهى فيها أصحابها إلى ثلاثة آراء:

- أن دراسات كوربان، خاصة حول شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (٥٤٩هـ - ٥٨٧هـ)، اعتمد فيها على المنهج الفيلولوجي. وقد ذهب إلى هذا الرأي محمد علي أبوريان[١٢].

- أن مصدر أخطاء كوربان، خاصة في دراسته حول حكمة الإشراق، ناتج عن «خطأ المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي»، وقد ذهب إلى هذا الرأي حسن حنفي[١٣].

- في حين ذهب الجابري إلى أن المنهج الذي طبقه كوربان في قراءته للفكر الفلسفي في الإسلام كان منهجا «ذاتويا» (وهو المشار إليه أعلاه بمنهج الذوق الفرداني) وهو الذي أدى به إلى تكريس الكثير من بحوثه لشخصية السهروردي[١٤].

والملاحظ على هذه الآراء الثلاثة أنها تتقاسم بالتساوي المناهج الثلاثة التي حددها برهييه. وما نراه نحن أن هؤلاء الباحثين أغفلوا تماما المنهج الفينومينولوجي الذي من دونه لن نستطيع أن نفهم رؤية هذا المستشرق. فلنحدد إذن ماذا يقصد بالفينومينولوجيا.

١ - الفينومينولوجيا

١ - ١ : التسمية والمصطلح

نريد أن نلفت الانتباه أولا إلى أن مفهوم الفينومينولوجيا الذي نتعاطى معه هنا، هو المفهوم العام لها الذي لا يرتبط بمدرسة فينومينولوجية محددة، وذلك لأسباب ستتضح لاحقا، ويتضح معها وجه المقاربة بين هذا المفهوم/ المنهج، وبين مفهوم «التأويل» و«كشف المحجوب» عند كوربان.

لعل التحليل اللغوي الاشتقاقي قد يساعدنا على فهم هذا المصطلح. فالفينومينولوجيا Phénoménologie كلمة تتألف من كلمة Phénomén، أي «الظاهرة»، وهي ما يبدو. وكلمة Logie، أي «علم»، وهو العلم بالمعنى الكلي. فهي بهذا الاشتقاق «علم الظواهر»[١٥]، وهي بهذا المفهوم اللغوي لا تقف عند الظواهر، بل تبحث عما وراء الظواهر، لذلك كانت علم الظواهر، أو كما ساد إطلاقها في معظم الأدبيات الفلسفية العربية، الظاهراتية أوالظواهرية.

أما مفهومها الفلسفي، فلا يبتعد كثيرا عن مفهومها اللغوي، من حيث إنها فلسفيا تؤدي إلى القول بعدم الارتكاز على صور الظواهر، بل على ما يكمن وراء هذه الظواهر، أي وراء صور الأشياء الظاهرة. يقول إدموند هوسرل Edmund Husserl(*) : «الفينومينولوجيا وصف خالص لمجال محايد هو مجال الواقع المعيش (الواقع المعيش على صعيد الشعور) وما ينطوي عليه من ماهيات»[١٦]. فنقطة ارتكاز الفينومينولوجيا، من خلال هذا التعريف، هي «الشعور». فالشعور إذن هو مفتاح الفهم وإدراك المعاني. ومن هنا تجاوزت الفينومينولوجيا كل نزعة فلسفية تجعل من الظواهر موضوعات مستقلة عن الشعور. وأعادت موضوع الظاهرة إلى الشعور ذاته عن طريق الدراسة الوصفية للمعطيات والوقائع كما تبدو لهذا الشعور، أو كما تتحدد في نطاق المجرى الخالص للموقف المعيش كما هو، للكشف عن مضمونه الماهيوي[١٧]. ولكن هل حددت الفينومينولوجيا طريقة معينة تعتمد عليها في الكشف عن المضمون الماهيوي لهذا المجرى الشعوري؟ بعبارة أخرى، هل هناك منهج تعتمده من أجل الوصول إلى حقيقة الظاهرة؟

١ - ٢ : المنهج الفينومينولوجي

ذلك بالضبط ما حاولت الفينومينولوجيا تجسيده من خلال وضع مبادئ معينة لمنهج جديد في المعرفة يتضمن إشكالية مضاعفة تتمحور في سؤال: إلى أي مدى يمكن الجمع بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي، من أجل إقامة منهج واحد هو المنهج الفينومينولوجي، أو ليكن كما قال حسن حنفي «المنهج الشعوري»؟[١٨].

(*) إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨): فيلسوف ألماني حاول أن يجعل من الفلسفة علما دقيقا، وتعزى أهميته تاريخيا إلى أنه حاول أن يضع منهجا فلسفيا جديدا، ألا وهو المنهج الفينومينولوجي.

تختلف فلسفة المنهج الفينومينولوجي عن كل من فلسفة الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي. فإذا كان الاتجاه التجريبي يرى أن المعرفة تبدأ من المحسوس، ويقضي بأن العالم واقع موضوعي قائم بنفسه، مستقل استقلالا تاما عن وعينا وموجود خارج تصوراتنا، وإذا كان الاتجاه العقلي يرى أن المعرفة تبدأ من المعقول، ويقضي بأنه لا يوجد خارج إدراكنا واقع موضوعي للأشياء، بل إن هذه الأشياء ما هي إلا ألوان لتفكيرنا وتصوراتنا، فإن الاتجاه الفينومينولوجي يرى أن المعرفة، إن صح التعبير، تبدأ من «المباشر»، بمعنى أنه ينظر مباشرة إلى الظاهرة كما تبدو للشعور؛ فهو جهد يبذله الباحث لفهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، وفهم المعاني والدلالات الشعورية من خلال الموقف المعيش[١٩].

وللمنهج الفينومينولوجي مجموعة من الخطوات يأخذ بها للوصول إلى موضوعه الخاص الذي هو «الماهية»، تأتي في مقدمتها خطوة «وضع العالم بين قوسين»، بمعنى أن الباحث يخرج على المستوى التصوري له الوجود وما يلزم عنه من دائرة اهتمامه. ويشار إليه كخطوة تقنية بـ «تعليق الحكم»، أي على الباحث أن يضع الواقع المادي أو الحقيقة المعطاة بين هلالين. وهذه الخطوة عند هوسرل هي «تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل ذاته»[٢٠]؛ حتى يتسنى له العثور على الماهيات المستقلة في الشعور للموضوعات المدركة.

وكما هو واضح فإن هذه الخطوة الفينومينولوجية في جوهرها، هي في رأينا، مقام من مقامات المتصوفة؛ لأن المتصوف في محاولة كشفه عن الحقيقة لا يقف عند المظاهر الحسية، بل لا يجعل لها وللواقع المادي قيمة على الإطلاق وهو يتجه صوب الحقيقة. و«الحقيقة» في الرؤية الصوفية هي «الماهية» في الرؤية الفينومينولوجية. وما الماهية في نهاية المطاف إلا الحقيقة «المعراة» «المكشوفة».

وبعد عملية تعليق الحكم التي تسفر عن ظهور الموضوع في الشعور، يتجه الفينومينولوجي إلى دراسة «ما يشعر به الشعور»، أي علاقة الذات المدركة (Noése) وهي فعل الشعور، بالموضوع المدرك (Noéme)، وهو موضوع الشعور، أو التمثلات الناجمة عن الشعور. وما هو أكيد بالنسبة لهذا المنهج، هو أن الجانب الأكبر في عملية تحليل الشعور إنما ينحصر في تحديد العلاقة بين موضوع الشعور وفعل الشعور. بعبارة أخرى تحليل الشعور القصدي، لأن جوهر عملية التفكير أو الشعور هو القصدية (L'intention) التي تحدد الموضوع ومواصفاته وتتجه نحو ما هو متسام عن الفعل الذي يكون الموضوع، وهو ماهيته[٢١].

وبالإضافة إلى عمليتي وضع العالم بين قوسين من جانب، ودراسة الصلة المتبادلة بين موضوع الشعور وفعل الشعور من جانب آخر، في إطار البحث عن بناء للحكم والكشف عن الماهية المستقلة للظاهرة، يقتضي المنهج الفينومينولوجي «حدسا فينومينولوجيا»، ذلك أن

نظرية الإدراك في الفينومينولوجيا تقوم أصلا على «الإدراك الحدسي للماهية»، فمنها يستمد كل حكم في المنهج الفينومينولوجي معناه وقيمته[٢٢]. والحدس الفينومينولوجي عموما هو معرفة «باطنية» للموضوعات تتأسس على الإدراك الواضح والمباشر للماهيات عن طريق الاتصال بالظاهرة ذاتها، والتأمل في الأحوال الشعورية، ومعاناة الذات مع موضوعها[٢٣]. أو لنقل إنه بعد هذا الاتصال والتأمل والمعاناة والتفكير يظهر الحدس الذي يكشف عن ماهية الظاهرة. أفلا ترى معنا، هنا، أن هذه الخطوة تمثل مرحلة «المكاشفة» أو «الكشف» عند المتصوف!

ونصل إلى القول بأن الفينومينولوجيا تعطي دورا فعالا للشعور في فهم الموضوعات وإدراك ماهيتها؛ ولذلك فهي توصف دائما بأنها دراسة فلسفية للظواهر كما تبدو لشعورنا، وتكمن مهمتها أساسا في وصف هذه الظواهر ووصف البنيات الشعورية التي تتعرف عليها. والمنهج الفينومينولوجي من وراء ذلك يحلل الظاهرة ويحاول تفهمها من داخلها. وهو إذ يقصر رؤيته على معايشة الظاهرة كما تتجلى للشعور من دون أن يتقيد بأي من الأسباب الخارجية أو الأحكام المسبقة، فإنه يريد أن يقف بطريقة خالصة على الحياة الخاصة لهذه الظاهرة. ولكن ما هو الشيء الذي يبرر مثل هذا الطرح الفلسفي ومن ورائه المنهج الفينومينولوجي كمنهج جديد في المعرفة؟

١-٣ : ظروف ظهور الفينومينولوجيا

الواقع أن الظروف العامة التي ظهرت فيها الفينومينولوجيا هي نفسها التي تبرر ذلك الطرح الفلسفي والمنهجي في المعرفة على ساحة الفكر الأوروبي. ويمكننا تحديد هذه الظروف في ثلاثة أمور مهمة إجمالا:

يتعلق **الأمر الأول** بذلك الصراع الكبير الذي كان يحكم الفلسفة الأوروبية حول مصدرية المعرفة بين مذهب عقلي صوري، وآخر واقعي مادي. وقد أشرنا سلفا إلى بعض من ذلك الصراع، ولا بأس أن نعيد بعضه هنا، حتى نتمكن من وضع صورة محكمة للدوافع والخلفيات التي كانت تحرك منهج كوربان في الفكر الفلسفي في الإسلام. فإلى جانب الموقف الثابت للعقليين الذي يرى أن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون والعالم الخارجي هي في جوهرها الصميمي من طبيعة فكرية، وأن مصدر المعرفة يعود إلى المعقول؛ فإن الانتصارات التي حققها العقل في القرن التاسع عشر على الخصوص أدت بالفلاسفة العقليين إلى محاولة إضفاء صبغة صورية على العالم وتحويله إلى مجرد حساب عقلي، أو على أقل تقدير إلى كم رياضي متصل ومنفصل. وقد أدى ذلك الموقف وهذه النظرة بالعقليين إلى دعوى عدم إمكان تجاوز العقل؛ باعتبار أن كل ما نعرفه عن العالم إنما نعرفه من خلال العقل. فأصبح العقل بذلك هو «وعي الحياة وكنه باطنها والروح الذي يحرك التاريخ»[٢٤]. وفي مقابل هذا الموقف العقلي كان

هناك الموقف الواقعي الذي يؤكد أن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون أو العالم أو الأشياء هي في جوهرها الصميمي من طبيعة واقعية مادية، وأن مصدر المعرفة ليس العقل بل الحس أو معطيات الواقع التجريبي (Les données empiriques). فموضوع المعرفة عند الواقعيين موجود بذاته خارج عن ذواتنا. وقد زاد من يقينية هذا الموقف لدى أصحابه الانتصارات التي حققها المنهج التجريبي في ميدان العلوم الطبيعية[٢٥].

وهكذا وأمام هذا الصراع الذي كان دائرا بين العقليين والواقعيين ظهرت الفينومينولجيا كنوع من الاستجابة لتجاوز هذه الثنائية المعرفية وسد الفراغ بين المذهبين عن طريق التوحيد بين العقل الصوري والواقع المادي في الشعور. حيث أصبح العقل بالنسبة للفينومينولوجيا تحليلا للتجربة الشعورية، وأما الواقع فأصبح واقعيا في الشعور[٢٦].

وأما **الأمر الثاني** فهو ارتباط ظهور الفينومينولوجيا بـ «التضخم» الذي أصاب المنهج التجريبي ارتباطا سببيا لا اقترانيا؛ من منطلق أن هذا الظهور للفينومينولوجيا جاء كرد فعل على ذلك التضخم. ويعتبر هذا التضخم نفسه، نتيجة من جهة أولى لما سمي بـ «أزمة العقل»، التي أرجعها التجريبيون إلى صورية العقل وتحويله الظواهر الحية إلى صور فارغة. ونتيجة من جهة ثانية، لمحاولة تطبيق هذا المنهج على العلوم الإنسانية ومحاكاة هذه الأخيرة للعلوم التجريبية في مقدماتها ومناهجها ونتائجها. فأصبح مفهوم الحقيقة عند التجريبيين يخضع لمعيار مركزي هو «التجريب»، وكل ما عدا هذا المفهوم وهم[٢٧]. إذن، فللرد على هذا التضخم جاءت الفينومينولوجيا لكي تؤكد أن الحقيقة لا تكمن فيما يدركه الإنسان بحسه، وإنما تكمن في معاني ودلالات ذلك الشيء بالنسبة إلى الذات.

وأما **الأمر الأخير**، فيتعلق على العموم بظهور نزعات تفسيرية على صعيد العلوم الإنسانية، موغلة في المناهج والرؤى التاريخية والنفسية والاجتماعية. فقد نظر في كثير من الأحيان خاصة إلى الدين، إلى جانب الفلسفات والآراء والأفكار، على أنها مجرد نتائج لأحد العوامل التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية. فعلماء النفس مثلا، أخذوا بالنزعة النفسانية (Psychologisme)، وهي نزعة تغلّب وجهة النظر النفسية على وجهات نظر العلوم الأخرى. في حين تمسك علماء الاجتماع بالنزعة الاجتماعوية (Sociologisme)، وهي نزعة تميل إلى رد كل الظواهر إلى الظاهرة الاجتماعية. وأخذ علماء التاريخ بالنزعة التاريخانية (Historicisme) التي ترى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ نسبية تاريخية، وتؤكد ضرورة دراسة الأحداث في علاقاتها مع الأوضاع التاريخية[٢٨].

إذن، ففي ظل ذلك الصراع وهذه النزعات «المتجاذبة» ظهرت الفينومينولوجيا لكي تسطر اتجاها جديدا في المعرفة يتجاوز «أزمة العلوم الأوروبية»، وتبشر بمنهج جديد للواقع الفكري الأوروبي. ونظرا للظروف الفكرية التي عاش فيها كوربان الفيلسوف المستشرق

(نؤكد هنا على أن استشراقه ينتمي إلى تاريخ ما بعد ١٩١٤)، وإحساسه العميق بـ «المأزق الفكري الأوروبي»، وإرادته في التغيير؛ فقد بشر هو الآخر بهذا الاتجاه، لا على صعيد قراءته وترجماته لكبار الوجوديين الذين تبنوا هذا الاتجاه وعلى رأسهم مارتن هيدجر Martin Heidger (*)، بل أكثر من ذلك، لقد بشر بهذا المنهج خارج الفكر الفلسفي الأوروبي، أي داخل إطار الفكر الفلسفي في الإسلام من أجل «إنقاذ» الفكر الفلسفي الأوروبي من مأزقه، وتلك مفارقة أزمة الشعور الأوروبي!

٢ - الفينومينولوجيا عند كوربان

٢-١ : التسمية والمصطلح

يشير كوربان في مواطن متعددة من مكتوباته إلى أنه يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا من دون الالتفات إلى اتجاه فينومينولوجي بعينه[٢٦]. وهذا صحيح إلى حد ما؛ إذ حاول أن يستثمر المفهوم الفينومينولوجي في إطار الفكر الفلسفي في الإسلام من دون أن يشاء التعلق بمدرسة فينومينولوجية معينة، فعمد إلى العودة بهذا المصطلح إلى أصله اليوناني ممارسا عليه نوعا من «التأثيل» (**)، ليربط مضمونه بالمجال التداولي الذي يشتغل فيه، ويمكّن له الاستشكال المتجدد والاستدلال المتعدد والاستثمار المتوسع. فاعتبر أن المعنى الاشتقاقي لكلمة فينومينولوجيا يعود في أصوله اليونانية إلى كلمة Phainomenon، وتؤدي في العلوم الفلسفية والدينية إلى مصطلحات تقنية من مثل Epiphanic وthéophanie (المظهرية والتجلي). وهي مصطلحات مأخوذة بدورها من العنصر اليوناني Phanie[٣٠]. وعلى هذا فإن المعنى الاشتقاقي واللغوي لكلمة فينومينولوجيا ينتج معاني متعددة، على الأخص، كالظهور والمظهرية والتجلي. وهي مفاهيم - كما نلاحظ - ذات شأو بعيد في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام. أما المصطلح المساوي في الفرنسية لكلمة Phainomenon، التي هي -كما قلنا - الأصل الاشتقاقي لكلمة فينومينولوجيا، فهو مصطلح Phénoméne، أي الظاهرة. والظاهرة يعرفها كوربان انطلاقا من المعاني والدلالات الاشتقاقية اليونانية نفسها فيقول: «الظاهرة هي ما يظهر، وما هو ظاهر، والتي في ظهورها تظهر شيئا لا يستطيع الظهور إلا بالبقاء مخفيا تحت ظاهره. فهي شيء يظهر في الظاهرة ولا يستطيع أن يظهر إلا بالاحتجاب»[٣١]، هي في نهاية المطاف «الظاهر». وهذا الظاهر يقابله كوربان بـ L'exterieure، L'apparent، L'exotérique. وأما الشيء الذي يظهر بالاختفاء في الظاهرة

(*) مارتن هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) أكثر الفلاسفة الألمان تمثيلا للوجودية، من أشهر مؤلفاته «الوجود والزمان».

(**) «تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف واضعا أو مستثمرا له». انظر مزيدا من التفاصيل حول مفهوم التأثيل عند مبتكر هذا المفهوم: د. طه عبدالرحمن: فقه الفلسفة، ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، ج٢، ص١٢٩ وما بعدها.

أو الظاهر فهو «الباطن»، ويقابله بالفرنسية دائما L'interieure، L'ésoterique. فنحن إذن هنا أمام مفاهيم تصب رأسا في الفكر الفلسفي في الإسلام، بل تشكل أحد عناصره الأساسية، ألا وهي: الظاهر والباطن.

وفي السياق نفسه يؤكد كوربان أن الخطوة التي قام بها وانتهى إليها البحث الفينومينولوجي ترتبط ارتباطا وثيقا بشعار العلم اليوناني «Sozein ta phainomena» «Sauver les phénoménes»[٣٢]، «إنقاذ الظواهر». بل إن إنقاذ الظواهر هو «لوغوس» الفينومينولوجيا.

ويتجلى إنقاذ الظواهر أو الظاهرة هنا، في العمل على إظهار معناها «الحقيقي»، إظهار «القصد السري» الذي هو أساسها، إظهار «المستتر» الحاضر في المرئي، الالتقاء بها حيثما تكون وحيثما يكون مكانها، ترك ما انكشف أن «ينكشف»[٣٣].

ولما كانت الفينومينولوجيا تأخذ هذا المفهوم عند كوربان، فقد سارع إلى اختيار بعض المفاهيم من داخل الفكر الفلسفي في الإسلام، رأى أنها تمنحه القدرة على ممارسة خطوات البحث الفينومينولوجي في إطار هذا الفكر نفسه. فجعل كمقابل للفينومينولوجيا، بالمعنى الذي حدده، مصطلحين هما «كشف المحجوب» و«التأويل». فمصطلح كشف المحجوب (Le dévoilement de ce qui est caché) يجسد عند كوربان على وجه التدقيق الخاصية التي يتميز بها البحث الفينومينولوجي كجهد يبذله الباحث لفهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، وفهم المعاني والدلالات الشعورية من خلال الموقف المعيش كما رأينا. ذلك أن معنى كشف المحجوب في الفكر الفلسفي الإسلامي يؤدي معنى إزاحة «الستار» أو «النقاب» أو حجاب الظاهر عن معنى الباطن الروحي كمعنى حقيقي «ماهيوي» من خلال التجربة الروحية الخاصة بالباحث الإسلامي (المتصوف). بعبارة أخرى إن كشف المحجوب، كخطوة في البحث عن الحقيقة، يعمل على إخراج «القصدية» السرية المستورة تحت الظاهر. والشخص الذي يمارس هذا الكشف يعمل في الواقع على «إنقاذ الظاهر من الظاهر» بإزاحة الستار عن الباطن الذي هو المعنى الحقيقي. وهي الخطوة نفسها التي يقوم بها الباحث الفينومينولوجي في مفهوم كوربان[٣٤]. كما أن هذا العمل نفسه يمارسه المتصوفة عن طريق «التأويل» (Herméneutique). إذ إن الأمر لا يتعلق هنا ببناء جدلي، بقدر ما يكمن في معنى العودة والرجوع إلى الأصل، أي إلى المعنى الحقيقي الذي هو الباطن. وبالتالي فإن الخطوة التأويلية تؤدي معنى إعادة الظاهر إلى الباطن. والذي يمارس التأويل هو شخص يحيد بمقالة الظاهر الخارجي ويعيدها إلى باطنها المستور، أي إلى حقيقتها الروحية. وهكذا فهو يمارس أيضا عمل «إنقاذ الظاهر»[٣٥].

وعليه فإن كوربان يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا وهو يدرك منه ما يتضمنه كل من مصطلحي كشف المحجوب والتأويل.

٢-٢ : وظيفة الفينومينولوجيا «الباطنية»

ومن هنا يحدد كوربان المهمة المركزية الباطنية للفينومينولوجيا في إنقاذ ظاهرتين أساسيتين:

الأولى: هي ما يسميه «ظاهرة الكتاب المقدس الموحى». أي الكتاب المنقول إلينا بواسطة نبي مرسل من الله تعالى. ويوضح مقصوده من هذه الظاهرة فيقول: «يتعلق الأمر هنا بمجموعة من الوقائع الروحانية التي لها ما يماثلها عند كل الجماعات الملتفة حول كتاب مقدس»[٣٦]. فما هو واقعة روحانية ولها ما يطابقها أو يماثلها عند جماعات الكتاب المقدس، يقع بالضرورة في دائرة هذه الظاهرة. ويذهب إلى أن المؤمنين بهذه الظاهرة المشتركة بين الفروع الثلاثة لـ «الملة الإبراهيمية». أي اليهودية والمسيحية والإسلام، أي أهل الكتاب La famille du livre (على الرغم من خصوصية مفهوم أهل الكتاب في القرآن الكريم) وجدوا أنفسهم أمام كتبهم في المشكلة نفسها والمهمة نفسها. أما المشكلة فهي السؤال الكبير المتمثل في : ما هو المعنى الحقيقي لهذا الكتاب؟ وأما المهمة فهي المهمة «التأويلية الإبراهيمية»[*] التي هي في حقيقتها مهمة فينومينولوجية كما يرى. فما دام وجود أهل الكتاب نفسه يصدر عن الكتاب، أي ما دام الكتاب هو الذي ينظم حياتهم ووجودهم ومعرفتهم في هذا العالم وفيما وراء هذا العالم، وما دام الكتاب ليس مكونا من ورق وحبر فقط، ولكنه يحمل معنى أيضا، ولأن هذا المعنى يستعمل في أكثر من مستوى تناسبا مع مستوى صفاء النفس والتجربة الروحية للشخص الذي يقرؤه[٣٧]؛ فقد أجاب المؤمنون بالكتاب عن السؤال / الإشكال وأقروا بأن المعنى الحقيقي للكتاب هو المعنى الروحاني، الداخلي، الباطني، المخفى وراء الظاهر الحرفي، وأن المهمة الأولى والأخيرة هي إنقاذ ظاهرة الكتاب المقدس، أي فهم المعنى الحقيقي الذي أقروه للكتاب. وبتواضعهم على هذه الإجابة والمهمة، يقول كوربان، صارت ظاهرة الكتاب المقدس تتضمن لنظرية معرفة، لتسلسل أنماط الفهم القائم على التأويل[٣٨].

الثانية: وهي ما يسميه إنقاذ «ظاهرة المرآة» (Phénomène du miroir) كطريقة عامة يقترحها لإدراك العالم كبديل عن الطريقة التي تضع الإنسان بحضور ما هو حقيقة «فظّة» و«مضغوطة» من الواقع التجريبي تغتصب لاستغلالها في إبعاد الإنسان عن بعده المتعالي. فهذه الطريقة البديلة تضع الإنسان أمام «صورة ظاهرة في مرآة» تبسط له طريقا للنظر والفكر والتفكر يتمثل - في أحسن صورة - في «التجلي» و«الظهور» و«المظهرية»، لتعطي إدراكه لهذا العالم مدى أبعد ينكشف له من خلاله أن الصورة ليست صورة مادية في هذا

(*) يقصد كوربان بـ «التأويلية الإبراهيمية» نزعة التفسير الباطني، تفسير المعنى الحقيقي على النحو الذي مارسه الروحانيون في الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، ولعلّه من أجل تعزيز هذه النزعة عمد إلى ترجمة عبارة «أهل الكتاب» بـ (La famille du livre).

العالم، بل هي صورة في مكان آخر متعال، ولا يمكن له أن يقترب من هذه الصورة بتحطيم المرآة. إنها الفكرة الذروة في «عالم الملكوت» الذي سخّر كوربان حياته الفكرية والفلسفية من أجل إنقاذها في الغرب[39].

طبعا، فنحن هنا أمام منظور كوربيني فينومينولوجي سوف يعطي دورا أوليا وماهيويا للفهم الباطني الروحاني للكتاب العزيز من جهة، وللأحاديث النبوية الشريفة ولمجموع أحاديث الأئمة الشيعة من جهة أخرى. انطلاقا من سبب مهم هو اعتباره هذين المصدرين ينبوعا للفكر الفلسفي في الإسلام. ثم محاولة بناء هذا الفكر على تصور إشراقي بحت. وإذا ما بقي له غير التأسيس للفينومينولوجيا داخل إطار هذا الفكر نفسه.

٣ - جوانب التأسيس للمنهج الفينومينولوجي عند كوربان

يمكنني تحديد ثلاثة جوانب أساسية كبيرة لهذا التأسيس من خلال الطروحات الكوربينية التي شكّلت مشروعا جديدا لكتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.

٣-١ : الفلسفة المقارنة

فمن بين هذه الجوانب اعتبر كوربان «الفلسفة المقارنة» جانبا خصبا لتشغيل هذا المنهج. والمقارنة - التي هي أصلا هنا بين فلسفة إسلامية وأخرى غربية - لن تعتمد، كما يرى كوربان، على ما يسمى عادة بـ «تاريخ الفلسفة»، ولكن على التاريخ الحقيقي للفلسفة الذي يصطلح على تسميته بـ «التاريخ القدساني» Hiérohistoire. وهو التاريخ الذي «لا نستخلصه -كما يقول - من ملاحظة الوقائع التجريبية وتسجيلها ونقدها»[40]، وأحداثه لها حقيقة الأحداث التي تحدث في التاريخ بالمعنى العادي، ولكنها ليست «حوادث تتمتع بعينية العالم والأشخاص الطبيعيين الذين يملأون كتب التاريخ عادة، لأنه بهؤلاء «يصنع التاريخ» ولكنها وقائع روحانية بالمعنى الدقيق للكلمة تكتمل فيما وراء التاريخ Métahistoire»[41]. وهي الوقائع التي تحفل بها صور عالم الألوهية والملائكة والأفلاك الروحانية. بعبارة أخرى، إن المجال الذي اختاره كوربان هنا للمقارنة من أجل التأسيس لهذا المنهج هو المجال الروحاني العرفاني للفلسفة. واعتبر من جهة أخرى أن الفلسفة المقارنة كمفهوم حديث النشأة في الغرب لم ينل نصيبه بعد من البحث، رغم المحاولة التي قام بها مواطنه بول - ماسون أورسل Paulmasson oursel(*). وانتقد من خلال ذلك منهج هذه المحاولة الذي يحتكم، على حد قوله، إلى التعاقب الكرونولوجي لتاريخ الفلسفة ككل، وإلى القوانين السببية التي تحكم الفرضيات التاريخية. وذهب إلى أن هذا الطرح لا يشكل بـ «الماهية» أهمية على صعيد البحث الفلسفي المقارن، لأن

(*) بول ماسون أورسل: فيلسوف فرنسي ترأس كرسي الديانة الهندية في قسم العلوم الدينية في المدرسة العملية للدراسات العليا بالسوربون. من أهم مؤلفاته «الفلسفة المقارنة» (١٩٢٣).

المنهج الفينومينولوجي تجاوزه بالنظر إلى الأهمية التي يعطيها للإدراك الحدسي للماهية كعملية تقوم على الاتصال المباشر بالظاهرة التاريخية ومعايشتها كما بدت للشعور[٤١]. وهنا يظهر لنا مدى الارتباط الوثيق لكوربان بظرفه التاريخي، انطلاقا من أن تاريخ الفلسفة في الغرب يجد مركزه الأساسي في المنظور التاريخاني الذي يقوم على الديالكتيك والنسبية والعلائقية المادية التاريخية، مما أدى إلى فقدان الأمل في الفلسفة الغربية وزاد في وتيرة الإحساس بالخوف من التاريخ الذي استفحل عند الغربيين في ظروف كوربان التي تجد الحرب العالمية الأولى والثانية على رأس قائمتها. ولإعادة هذا الأمل وتكسير الخوف من التاريخ يقترح كوربان هذا المنظور كمنهج في الفلسفة المقارنة. ثم إننا إذا سلمنا مع كوربان بضرورة المنهج الفينومينولوجي في الدراسة الفلسفية المقارنة وفي المجال الذي اختاره، وهذا لإمكان وجود حقائق فلسفية عامة يكون هذا الفيلسوف أو ذاك قد عبر عنها (ولعل هذا ما جعل حسن حنفي يعقد مقارنة فلسفية بين شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وشيخ الفينومينولوجيا إدموند هوسرل أراد من خلالها أن يكشف عن المشاكل المتماثلة والحلول المشتركة بين حضارتين)[٤٢]؛ فإن هذا ينبغي ألا ينسينا ناحية منهجية أخرى مهمة، هي ضرورة الاتكاء على مجموعة من الأدوات الإبستمولوجية المنهجية المعتمدة في البحث الفلسفي المقارن، على سبيل المثال: البحث في الأسباب التكوينية للحقول الفلسفية المتباينة، التفحص في التواريخ الفلسفية المتعاقبة، دراسة الاتجاهات الفلسفية المختلفة، إعطاء الاعتبار للتأثيرات الفلسفية المتباينة... إلخ. فهذه الأدوات المنهجية إلى جانب المنظور الفينومينولوجي ستفضي ولا شك إلى اكتشاف مساحات متشابهة في الوقت الذي تكشف عن مساحات متناقضة ومختلفة. أما الاعتماد على المنهج الفينومينولوجي وحده، فهو يخضع في رأينا لرؤية محددة سلفا، ويكشف عن التوجه الموغل في الباطنية الذي يطبع كل شيء بالطابع الداخلي ولا يعطي أهمية للعوامل الخارجية.

٣-٢ : ينبوعا الفكر الفلسفي في الإسلام

ومن بين جوانب التأسيس أيضا نجد جانب ما يمكن أن نسميه «ينبوعا الفكر الفلسفي في الإسلام»، حيث يعتبر من أهم الجوانب التأسيسية؛ انطلاقا من اعتبار كوربان القرآن الكريم والحديث الشريف، خاصة أحاديث الأئمة الشيعة، كما أسلفنا، ينبوعين للفكر الفلسفي في الإسلام.

أ- القرآن الكريم:

ولأجل التأسيس لهذا المنهج في القرآن الكريم عمد كوربان من جهة إلى استبعاد شروحات الفيلولوجيين وتفسير المفسرين للقرآن الكريم من اهتمامه، وراح يعلي من شأن الشروحات الفيلولوجية على حساب تفسير المفسرين من جهة أخرى. يقول: «نستطيع بالتأكيد أن ندرس القرآن دراسة نقدية، مدركين لخصوصيته من خلال شروحات الفيلولوجيين التي نحكم بأنها

أرفع من شروحات المفسرين»[44]. فهل هي أرفع من جهة أن الدراسة الفيلولوجية - كنزعة وكمنهج - دأبت على تجزئة القرآن إلى مجموعة من العناصر اليهودية والمسيحية، واعتبرت مفردات لغة القرآن هي نتيجة للاقتباس المنهجي من مختلف اللهجات العربية وحتى غير العربية؟ في الواقع، وفضلا عن التساقط العلمي لهذه النظرة حتى أنها لا تستحق مجرد الالتفات، فإن موقف كوربان يبقى غامضا، من حيث إنه لم يبين وجه المفاضلة. غير أن ما يمكننا التأكيد عليه هنا، هو أن هذا الحكم الذي صدر عنه ليس له أي معنى بالنسبة إلى حقيقة رؤيته، لأنه لا تفسير المفسرين ولا شروحات الفيلولوجيين تشكلان، بالنظر إلى «الإنشاءات» التي ينطلق منها، منبع الفكر الفلسفي في الإسلام، لأنهما «يخلصان -كما يقول- إلى قرآن لم يقرأ على الإطلاق من طرف أي مؤمن»[45]. إذن، فما القرآن الذي يمكن أن يكون قد قرئ من طرف المؤمنين؟ إنه بالتحديد القرآن الذي قرئ بمنهج «كما يبدو للشعور» وينعته بقوله: «القرآن كما قرأه وفهمه المؤمنون وكبار الروحانيين... هو ما يبديه لنا المؤولون المؤمنون وما يبدو لهم، هو «الشيء» الديني الذي بدونهم لن نعرفه أبدا»[46].

والقرآن الكريم كما يحاول أن يقدمه كوربان للغرب -ليرد على تلك الدعوى التي راجت عند مثقفيه، بأنه لا فلسفة ولا تصوف في القرآن، وأن الفلاسفة والمتصوفة لا يدينون بشيء للقرآن[47]- هو القرآن الذي يحمل معنى ظاهريا، أي ظاهرا خارجيا حرفيا، ومعنى محجوبا روحانيا. وبمقتضى متطلبات وآفاق «ظاهرة الكتاب المقدس الموحى»، فإن المعنى الحقيقي للقرآن هو المعنى الباطني المحجوب الروحاني الذي لا يظهر إلا بالتأويل، أي بإعادة ظاهر النص إلى «أصله الأزلي» Archétype éternel الذي هو «أم الكتاب» La mère du livre، لأن أم الكتاب هي «الكلمة الإلهية المستورة تحت غطاء الظاهر»[48]. وإذا كانت الكلمة الإلهية التي توحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم تأخذ طريق «التنزيل»، فإن قراءتها الباطنية تأخذ طريقا معكوسا، صعدا، هو «التأويل»، أي تقلب فكرة الزمن الآفاقي إلى الزمن الأنفسي الداخلي، وحينئذ يتم الولوج إلى ما فوق التاريخ إلى تاريخ «الروح»[49].

لهذا نجد كوربان يتحدث بأكثر إرادة عن تأويل «ظاهر الكتاب المقدس الموحى»، مؤكدا في الوقت نفسه أن المعنى الحقيقي للقرآن، الذي هو منبع الفكر الفلسفي في الإسلام، هو المعنى الباطني كما يدرك بالتأويل. حيث يقوم التأويل هنا، بالمنظور الفينومينولوجي الكوربيني، على وضع الظاهر الحرفي واللفظي للنص القرآني بين قوسين من أجل الكشف عن الماهية. عن المعنى الحقيقي لهذا النص كما يبدو لشعور المؤمنين، كما يظهر للمؤولين الروحانيين وكما يظهرونه لنا. وعلى هذا يأتي كوربان إلى فكرة إقامة «تأويل روحاني مقارن»، موضحا رأيه في قوله: «إننا ننطلق من الحادث الروحاني، من ظاهرة «الفهم»، كيف قرئت وفهمت معطيات مشتركة بين الإنجيل والقرآن من طرف روحانيين يؤمنون بالكتب. وكيف يتجلى نمط معين من

الفهم المشترك في طريقة إدراك المعنى المحجوب للوقائع والعوالم التي يفترضها هذا المعنى. وهكذا فالدراسة المقارنة هي بالأساس، تأويل لظاهر الكتاب المقدس»[50]. وكنموذج لهذا التأويل الروحاني المقارن يعرض كوربان عينة بحثية مقارنة بين من يصفه بـ «نبي المعنى الباطني للإنجيل» المتصوف الإشراقي السويدي إمانيول سويدنبرغ Immanuel Swednborg(*)، وبين الظاهرة الشيعية كما تتمثل في الإسماعيلية، التي تقوم على التأويل الباطني للوحي النبوي[51]. ومعلوم أن سويدنبرغ كان متأثرا إلى حد بعيد بالمذاهب الغنوصية، وخاصة التصوف اليهودي La kabbale[52].

وفي هذا السياق ألا نسمح لأنفسنا بالتساؤل، وفي إطار المنهج الكوربيني ذاته، لماذا تأويل روحاني مقارن؟ ما نراه أن هدف كوربان كان، من جهة، العمل على لفت الانتباه إلى التأويل الروحاني اليهودي والمسيحي وإعطائه أكثر أهمية في مجال الدراسة المقارنة بين روحانيي ظاهرة الكتاب المقدس كما يصرح هو ذاته[53]. ومن جهة ثانية، يكون بعمله هذا، قد فتح الباب أمام الفلاسفة الغربيين للتقرب والتعرف على روحانيي الشرق من المسلمين، خاصة الإيرانيين منهم، الذين ما فتئ يقدم منتخبات عنهم إلى الفلسفة الغربية. وهو بذلك يكون قد قدم روحانية الفكر الفلسفي في الإسلام في إطار الروحانية اليهودية - المسيحية انطلاقا من أن الحضارة الغربية هي في نهاية المطاف، كما يصفها الغربيون أنفسهم، حضارة «يهو- مسيحية» Civilisation Judéo-Chrétienne. وبالتالي فالروحانية متأصلة في الغرب، ولكنها في هذه اللحظة - لحظة كوربان التاريخية - غائبة عن أفق الغرب. ومن أجل أن «ينقذ» الغرب فكره الخاص لا بد له في هذه اللحظة من أن يلتقي خارجه بمن يكشفون له ما هو موجود فيه[54].

ويمكننا أن نلاحظ هنا أيضا، أن دور القرآن الكريم في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام يظهر أكثر تأثيرا في هذا الفكر من خلال القضايا التي طرحها عليه في مجال الميتافيزيقا، التي لم تترك للعقل مجالا للاجتهاد في أكثر نواحيها، وفي تحرير العقل الإنساني من الجمود ودعوته إلى التفكر والتأمل، وفي مجال واقعية الوجود الإنساني والكوني، وفي شحذ قلبه ووجدانه ومشاعره بشتى أنواع الصور الكونية والأمثال التاريخية، ووضعه أساسا أمام عالمي الغيب والشهادة. ففي إطار هذا المضمون اعتبر القرآن الكريم دائما منبعا للتفكير الفلسفي في الإسلام. ويبدو واضحا أن خطر المنهج الفينومينولوجي في التعامل مع القرآن الكريم يتجلى في فتحه للباب على مصراعيه لتحميل الكتاب العزيز مختلف المعاني في مختلف الاتجاهات، خاصة تلك التي تقوم على رؤى غنوصية ونزعات دينية مختلفة!

(*) إمانيول سويدنبرغ (١٦٨٨ - ١٧٧٢): عالم طبيعة سويدي، ومتصوف إشراقي عمل على تفسير الأناجيل تفسيرا باطنيا رمزيا، من مؤلفاته «السماء والجحيم».

ب - الحديث:

أما بخصوص الحديث، فإن كوربان لا يقصد به حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب، وإنما على الأخص وبالأهم مجموع أحاديث الأئمة الشيعة، كما عرضتها كتبهم ،خاصة كتاب «أصول الكافي» للإمام الكليني(*)، المصدر الأساسي والأهم. إلى جانب الخطب Les prônes الشيعية كـ «نهج البلاغة» للإمام علي رضي الله عنه. والملاحظ على الشيعة الإمامية أنها لم تعرض مذهبها ومجمل تصوراتها وأفكارها في نطاق فلسفي محض، كما فعلت الإسماعيلية مثلا، وإنما جاء عرضها لتصوراتها العقائدية والفكرية والفلسفية في صيغة أحاديث للأئمة. ولا سيما أحاديث الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨ هـ) رضي الله عنه. ومن هنا كان شعور كوربان وإلحاحه على ضرورة إعطاء هذه المدونة الشيعية مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام[٥٥].

وبصدد التأسيس لهذا المنهج هنا، يحيل كوربان، بطريقة التبني والاعتراف بالجميل، إلى أستاذه لوي ماسينيون Louis massignon(**)، حيث يعترف له بفعالية ما أسماه بـ «القواعد الذهبية» في التعامل مع الحديث فيذكر:

- أن ماسينيون كان يقدّر «أن النقد الصوري الخالص لسلاسل الإسناد Chaines de transmission لم يكن ليخرج عن دوره السلبي كخادم يكنس البيت»![٥٦].

- وأنه كان ينصح بألا يساق «الحديث فيما بين المؤمنين بناء على مصدره التاريخي ولكن بناء على فحواه»[٥٧].

وهذه الطريقة التي يتبناها كوربان، من قبيل الاعتراف بالجميل، لا تخرج في حقيقة الأمر عن منهجه قيد أنملة، ولو لم تكن كذلك ما كان ليعترف بفضلها: فمن جهة لأن إضفاء السلبية على منهج نقد الإسناد والإزراء بدوره، حتى أنه ليشبه دور الخادم الذي يكنس البيت!!، هو بطريقة أخرى تعليق للحكم ووضع للإسناد كمعطى حقيقي وواقع موضوعي بين قوسين. ومن جهة أخرى لأن دراسة الحديث بناء على مؤداه وفحواه ومضمونه مع استبعاد مصدره التاريخي، هي بطريقة أخرى وصف لما يبدو للشعور واتصال مباشر بالظاهرة لحدس ماهيتها.

وقد كانت من جملة الاعتراضات التي وجّهت إلى ماسينيون حول طريقته هذه، هو أنها تؤدي إلى إحداث اضطراب وخلط في المفهوم التاريخي، بين التاريخ كعلم له منهج علمي موضوعي خاص، وعلميته تفترض صرامة منهجية في فحص مصدرية أحداثه ووقائعه ونقد طرقه، وبين التاريخ كشهادة شخصية تحتكم في المقام الأول إلى الذاتانية الفكرية[٥٨].

(*) أبو جعفر بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ) الفقيه المحدث، جاء بغداد من الري قرب طهران، عمل على استقصاء الاف الأحاديث التي تشكل أقدم مدونة شيعية.

(**) لوي ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢): مستشرق فرنسي كان يدعو دائما إلى توحيد الديانات السماوية الثلاث. من أهم مؤلفاته، عذاب الحلاج.

ولكن كوربان يرد على هذا الاعتراض - وضمنيا ليدافع عن نفسه من خلال ماسينيون - فيقول: «لو أن هؤلاء المعترضين اطلعوا على مسلمات الفكر التاريخي كما هي، وتعودوا الاحتجاجات التي كان يقابل بها الفلاسفة والميتافيزيقيون «تعب» تاريخانية ساذجة، فلا أظن أن هذا الاعتراض كان سيؤخذ جديا بعين الاعتبار»[59].

وما دامت المسألة بالنسبة إلى كوربان، كما يوضح النص، هي مسألة «مسلمات فكر تاريخي كما هي» [illegible] على رؤية ميتافيزيقية للتاريخ، بعبارة أخرى رؤية «ما فوق تاريخية» لا تتقيد بأي من وسائل النقل التاريخي؛ فإن إنقاذ «ظاهرة الحديث» لن يكون إلا ضدا على التاريخية. ومن هنا فالمعيار الأساسي بالنسبة إليه في التعامل مع الحديث، الذي هو من صميمية الفكر الفلسفي في الإسلام، هو المعيار الفينومينولوجي نفسه. يقول: «سيكون بلا فائدة أن نعمد إلى النقد التاريخي لسلاسل الإسناد، لأن هذا النقد غالبا ما يفقد فعاليته. وإنما المنهج الوحيد هو أن ننفذ كفينومينولوجيين، فنأخذ كل هذه السنن التي بقيت حية منذ أجيال، وذلك كما يظهر الفكر الشيعي موضوعه لنفسه من خلالها»[60]. فكما هو واضح من هذا النص، فإن كوربان لا يعطي أي أهمية إلى منهج نقد الإسناد، أو بعبارة أخرى لعلم الحديث، بل أكثر من ذلك يدعو إلى الأخذ بكل السنن ويرى في هذا المنهج الطريقة الوحيدة المجدية في التعامل مع هذه السنن، بغض النظر عما يفرضه نقد الإسناد من معايير منهجية دقيقة.

وفي رأينا، وفضلا عن الاعتراض الموضوعي السابق على ماسينيون، والذي يمكن أن يوجه إلى كوربان في حد ذاته، فإن هذا المسلك الكورباني يؤدي إلى نتيجة خطيرة وحتمية في الوقت نفسه، وهي التحطيم الكلي للبناء العلمي والمنهجي الشامل للمنهج الذي «يعرف به حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها»[61]. والذي عمل علماء الحديث على تشييده قرونا طويلة. وإذا تحطم هذا المنهج، فإنه يستلزم تحطيم المصدر الثاني للمسلمين بعد القرآن الكريم، وبالتالي استبعاد قاعدة عقائدية - شرعية وهي الأخذ بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وترك ما نهى عنه - ونحن لم نعرف ما أمر به صلى الله عليه وسلم وما نهى عنه إلا عن طريق النقل، والنقل يستلزم النقد التاريخي لسلاسل الإسناد. كما أن الواقع التاريخي يثبت، بما لا يدع مجالا للشك، أنه بفضل القوانين والقواعد التي يعرف بها حال السند والمتن استطاع المسلمون أن يحفظوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلا وتدوينا، فقبلوا الصحيح وردوا الضعيف. واستطاعوا أن ينشئوا منهجا نقديا تاريخيا متكاملا يحفظ الأحاديث والسنن والأخبار والروايات التاريخية، ويحميها من التحريف والتزوير وتداخل الآراء والأهواء، حتى عد الإسناد من أعظم النعم التي اختص الله عز وجل بها هذه الأمة. وفي اعتقادنا أن المسلمين جميعا متفقون حول هذه القضية، أي قضية المنهج في التعامل مع الأحاديث والسنن والمرويات، سواء أكانوا فقهاء أم متصوفة، سنة

أم شيعة. وإذا كان أهل السنة يشكون في صحة الكثير من الأحاديث التي وردت في «أصول الكافي» وقوفا على منهج نقد الإسناد، فإن الشيعة من أكثر المسلمين إلحاحا على النص عموما، ودوره في الإمامة خصوصا. ومن المؤكد أنهم يقفون على أحاديثه، أي «أصول الكافي»، بالمنهج نفسه. يقول الإمام موسى الصدر: «فالكافي مثلا وهو أهم كتاب حديث عند الشيعة، حينما يشرحه ويشرح أحاديثه المحدث الكبير محمد باقر المجلسي في كتاب مرآة العقول، يناقش كثيرا من هذه الأحاديث ويضعفها»، مضيفا «وقد ورد في كتاب الرجال المعتبرة نقد إسناد الكافي وسائر الكتب المعتبرة من الأحاديث، مما يطمئن القارئ إلى اختلاق الكثير من هذه الأحاديث»[٦٢]، خاصة إذا علمنا أن الكثير من هذه الأحاديث - نسميها أحاديث تجاوزا - تحمل في طياتها أدب الموروث القديم السابق على الإسلام كالزرادشتية والمانوية وشتات اليهود «Diaspora» والنسطورية المسيحية. كما يعترف نقادهم أنفسهم للحديث. ومن المؤكد أيضا أن اعتماد كوربان على تشغيل هذا المنهج في الحقل النصي الإمامي هو الذي أفضى به إلى الاعتماد الكلي على مثل تلك الأحاديث.

وإلى جانب هذا، فإن كوربان يرسخ لدينا الانطباع نفسه، بالنسبة إلى منهجه، حينما يتعامل مع الخطب الشيعية التي يعتبرها من أهم المناهل التي استقى منها الفلاسفة الشيعة أفكارهم وتصوراتهم خاصة خطب الإمام علي رضي الله عنه، واعتقادهم أن هذه الخطب تشكل دورا فلسفيا متكاملا. وعلى الرغم مما أثير من شكوك حول نسبة العديد من الخطب للإمام علي، فإن كوربان يحدد منهجه لفهم نهج البلاغة بقوله: «ومن أجل فهم محتواه (أي نهج البلاغة) فإن الأضمن أن نفهمه فينومينولوجيا، أي كما يدل عليه القصد من وضعه كائنا من كان يحمل القلم، فالإمام هو الذي يتكلم»[٦٣]. فكائن من كان يتكلم أو يتحدث أو يروي أو يؤرخ، المهم بالنسبة إلى كوربان هو تحقق الفهم كما يدل عليه القصد من وضعه. والأكيد في تقديرنا أن هذا المسلك هو الذي جعل كوربان يؤسس للآراء الباطنية الغالية والمغالية في الفكر الفلسفي في الإسلام. وهكذا، وفي هذا الطريق نفسه، ومن أجل أن يعطي كوربان لمنهجه هذا أبعادا كلية وشمولية تحت سقف الفكر الفلسفي في الإسلام، فقد عمل على التأسيس له أيضا في أحد جوانب هذا الفكر المهمة، ألا وهو التصوف الإشراقي.

٣-٣: التصوف الإشراقي:

وما نقصده هنا بالضبط هو دراساته المتعددة حول شيخ الإشراق السهروردي(*)، إضافة إلى الملا صدرا الشيرازي (**) وغيرهما، خاصة رجال التصوف الباطني الإشراقي الإيرانيين. ويتجلى المنهج الفينومينولوجي هنا في خط «الحكمة الإلهية» كما وضعها السهروردي ودعا

(*) السهرودي: هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن، الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول، والشهيد عند أتباعه (٥٤٩-٥٨٧هـ) من أهم مؤلفاته «حكمة الإشراق».

(**) الشيرازي: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الملقب بصدر الدين المشهور بملا صدرا أو صدر المتألهين (٩٧٩-١٠٥٠هـ) من أهم مؤلفاته «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية».

إليها في كتابه «حكمة الإشراق»، بل ووضع هذا الكتاب خصيصا لطالبيها[٦٤]، حيث جعل المفهوم الفلسفي يشمل البحث الفلسفي النظري والتجربة الروحية معا. لأن البحث الفلسفي المقصور على ذاته مضيعة للوقت، والتجربة الروحية من دون تكوين فلسفي غير بعيدة عن الانحراف. إن ما كان السهروردي يسعى إلى تشييده هو فلسفة إشراقية تكون، حسب تصريحاته المتكررة، إحياء لحكمة فارس النورانية القديمة، معتبرا نفسه غير مسبوق إليها. يقول: «وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورانية الشريفة - التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله - في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله»[٦٥]. وبالفعل يعتبر كتابه الرئيسي حكمة الإشراق أصدق دليل على هذا المشروع، مشروع إحياء حكمة الإشراق. ومن هذه الاعتبارات يعطي كوربان أهمية قصوى لهذه الحكمة الإلهية، معادلا إياها بالمصطلح اليوناني «Théosophia»[٦٦]. فهي أخيرا حكمة ذوقية (وهذا الذي ربما دفع بالجابري إلى اعتبار المنهج الكوربيني يقف عند حدود الذاتوية) ففي إطار هذه الرؤية وهذا الأفق قرأ كوربان السهروردي قراءة فينومينولوجية انتهى فيها إلى النتيجة نفسها التي كان يقول بها السهروردي، وهي أن مرجعية المذهب الإشراقي تعود إلى المصدر الإيراني.

ونؤكد في هذا الإطار، مرة أخرى، أن عملية التأسيس للمنهج الفينومينولوجي هنا تتم انطلاقا من قاعدة يستخدمها كوربان للانتهاء إلى ما هو فهم ماهيوي للموضوع، وهي الاعتماد على ما يسميه بـ «القطبية التجاذبية بين الموضوع كما يظهر نفسه وبين من يظهر له»[٦٧]. أي بعبارة أخرى، كما يظهر فكر السهروردي موضوعه لنفسه من خلال حكمة الإشراق. وهذا بالضبط ما أدى بكوربان إلى تلك النتيجة. حيث إن كل من يطلع على مؤلفات السهروردي خاصة منها «حكمة الإشراق»، يلاحظ بكل وضوح أنه يتمسك بنسبة المذهب الإشراقي إلى الأصل الفارسي، انطلاقا من أن الحكمة الذوقية نابعة أصلا من حكمة الفرس[٦٨]، فضلا عن اعتماده على بعض المصطلحات الفارسية في محاولة منه لإضفاء هذا الأصل الفارسي على الإشراق[٦٩]. ومن خلال هذا، هل يمكن لكوربان، الذي يوظف الفينومينولوجيا منهجا، أن يصل إلى خلاف ما وصل إليه السهروردي؟ فلا المنهج الفيلولوجي، ولا المنهج التاريخي ولا حتى المنهج الذاتوي الذي يبدو في بعض جزئياته قريبا من الفينومينولوجيا، وإنما هو المنهج الفينومينولوجي الذي اعتبر كوربان من خلاله أن تاريخ التصوف الإشراقي هو تاريخ لموضوعات الشعور[٧٠]؛ ويبقى، بالنسبة إليه، التفسير الأول والأخير لما قام به هؤلاء الفلاسفة هو دعوتهم الباطنية وحركة حياتهم القصدية كحركة شعورية[٧١].

إذن، بالمنهج الفينومينولوجي قرأ كوربان الأفق السهروردي كما قرأ به أفق الفلاسفة المسلمين أصحاب التصوف الإشراقي الباطني، بل وحتى أولئك الذين بدا هذا التوجه كجانب

جزئي في فلسفتهم كابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ) والفارابي (٢٥٧-٣٣٩هـ). وفي إطار هذا الأفق نفسه، أنشأ كوربان أفقا آخر يخصه، أعد من خلاله، هو أيضا، مشروعا كبيرا لإحياء الروحانية في الغرب. ولم يكن هناك من بد غير النفوذ إلى مشروع السهروردي نفوذا فينومينولوجيا يقوم على المعالجة النصية المباشرة كما يظهر فكر السهروردي موضوعه لنفسه، وفي قطبية تجاذبية جديدة كما يظهر لشعور كوربان المتصارع مع التاريخانية والاجتماعوية واللاأخلاقية المادية و«التعطيلية، اللاأدرية» (L'agnosticisme) وكل النزاعات التي عملت على تحطيم الروحانية (La spiritualite) في الغرب.

خاتمة

وهكذا نصل إلى أن منهج «الفهم» (Comprendre) المطبق من طرف كوربان، في قراءته وتأريخه للفكر الفلسفي في الإسلام، هو المنهج الفينومينولوجي. ونحن إذ نؤكد ذلك، فإن هذا ما يوثقه هو بنفسه إذ يقول: «إن المنهج المطبق من طرفنا في غضون مدة عمل طويلة، يبقى دائما وأساسا منهجا فينومينولوجيا»[٧٢]. ولكن يبقى السؤال الذي يبرر طرح نفسه من خلال ما تقدم، إلى أي مدى وفق كوربان في اختيار هذا المنهج؟

أولا: إذا نظرنا إلى المنهج في حد ذاته، كأداة معرفية، نجد أن كوربان قد أشار إلى ما يفيد صراحة أنه استعمل هذا المنهج من دون أن يشاء التعلق بمدرسة فينومينولوجية معينة. وهذا صحيح إلى حد ما، باعتبار أنه يتحفظ على خطوة «وضع العالم بين قوسين» في جانبها التصوري، الذي يخرج الوجود من دائرة اهتمام الباحث ويضع «الاعتقاد» خارج الفكر الإنساني. ولكن يجب ألا نفهم أيضا أن هذا التحفظ يدخل في إطار الفينومينولوجيا الوجودية الهيدجرية. صحيح أن هيدجر يتحفظ هو أيضا على هذه الخطوة، ولكنه، في مقابل ذلك، كان يؤمن بالاتجاه «الأفقي» للوجود، أي الوجود - هناك، الوجود في هذا العالم مع الآخرين. بينما كوربان كان يؤمن، على العكس من ذلك، بالاتجاه «العمودي» للوجود، أي الوجود - ما وراء هناك - انطلاقا من أن الواقع الديني والفكر الفلسفي في الإسلام عنده هو عمل أشخاص ينتسبون أولا وقبل كل شيء إلى دين نبوي لا يكون إلا في صيغة واحدة، وهي علاقة الوجود الإنساني مع الوجود الإلهي.

ثانيا: يمكن أن نلاحظ أيضا أنه عمل على تمديد هذا المنهج من مجال ما يمكن أن يسمى بـ «أشياء الاجتماعية» Les choses mondaines[٧٣]، أو أشياء هذا العالم إلى مجال كائنات «خارج اجتماعية»، خارج هذا العالم. وهذا في بحثه عما يمكن أن يكون أفعالا متعالية في عالم النفس، عالم الملكوت، عالم الملائكة.

ثالثا: صحيح أن كوربان عمل أيضا داخل الحقل «النصي» (أي القرآن الكريم والحديث) على معادلة الفينومينولوجيا بالتأويل وكشف المحجوب كمنظورين داخليين للفكر الفلسفي في الإسلام في حد ذاته، لكن يبقى كما أوضحنا في جوانب التأسيس، أن فهم النص القرآني والنص الحديثي فهما يقوم على المنهج الفينومينولوجي يشكل خطرا كبيرا. لأن طبيعة الإسلام كدين موحى من الله عز وجل، وما يتبع ذلك من الأخذ بأحكامه، يقتضي التعامل مع نصوصه في المقام الأول تعاملا «نقليا». وعلى هذا فتطبيق هذا المنهج على الحقل النصي هو توظيف لأداة إبستمولوجية على حقل غريب عنها وليس من طبيعتها في شيء.

رابعا: إذا أخذنا بعين الاعتبار علاقة منهجه برؤيته، أمكننا القول بأن هذا المنهج الذي يضع جميع الشروط المادية والتاريخية بين قوسين، بل ويسلب عنها قدرة التعريف والتحديد، قد ساعده إلى ما كان يطمح إليه في تلمس الروحانية في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، عن طريق التوجه مباشرة إلى الكشف عن الماهيات وتحسسها في الأنساق الروحانية الخالصة كما عرضتها فلسفة النبوة الشيعية وفلسفة التصوف الإشراقي في إطار علاقة العالم الإنساني السفلي بالعالم الملكوتي العلوي، مدفوعا إليها بوحي من أزمة الفكر الغربي، كما تمثلت منهجا ورؤية في ثنائية مصدرية المعرفة وتضخم الجانب التجريبي فيها وتفاقم النزعات الاجتماعية والنفسية والتاريخانية في العلوم الإنسانية والفلسفة الغربية.

هوامش البحث

1 Emile Bréhier, Histoire de la philosophie,5e éd. Paris, Librairie Felix Alcan, 1938 T1, p20.
2 Ibid., p21-31.
3 بابر يوهنس: «السياسة، الصياغات، وتقدم الدراسات الشرقية» في (M.A.R.S) العدد ٤، باريس، شتاء ١٩٩٤، القسم العربي، ص٧٧-٧٨.
4 Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, op. cit., T1, p22.
5 Ibid., p28-29.
6 Ibid., p29-31.
7 راجع: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٣، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦.
8 راجع: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، المكتب المصري للطباعة والنشر ١٩٨٣.
9 راجع: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٢، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٧٣. وأيضا «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية» ضمن الكتاب التذكاري، شهاب الدين السهروردي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة ١٩٧٤.
10 راجع: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» ضمن الكتاب التذكاري شهاب الدين السهروردي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة ١٩٧٤.
11 راجع: التراث والحداثة، ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ١٩٩١.
12 د. محمد علي أبو ريان: «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية»، مرجع سابق، ص٣٩.
13 د. حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق، ص١٧٨.
14 د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص٨٦ وما بعدها.
15 انظر مقدمة تيسير شيخ الأرض في، إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، دار بيروت ١٩٥٨، ص٩.
16 د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر (د ت)، ج١، ص١٢٨.
17 المرجع نفسه، ص٢٢٠.
18 د. حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق، ص١٧٢.
19 إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص١١ وما بعدها.
20 د. حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا»، مرجع سابق، ص٢٠٧.
21 المرجع نفسه، ص ٢٠٨.
22 Henry Corbin, Philosophie Iranienne et philosophie comparée, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p22.
23 إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص٢٥-٢٦. وحسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا»، مرجع سابق.
24 حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق، ص١٧٥.
25 Henry Corbin, Corps spirituels et Terre céleste, 2e éd. Paris, Buchet/Chastel, 1979, p8.
26 حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق، ص١٧٦.
27 المرجع نفسه، ص١٧٥.
28 زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج١، ص٣٤٤.
29 CF. Henry Corbin, En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1971, T1, p XIX-XXI, T3, p I-II et Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p22.

Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p23. 30
Ibid., p22-23. 31
Ibid., p22. 32
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T1, p XIX. 33
Henry Corbin, La philosophie iranienne islamique aux XVII e et XVIIIe siecles, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p250. 34
Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p33. 35
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T1, p135. 36
Ibid., T3, p222. 37
Ibid, T1, pXX. 38
Ibid, T1, p XX-XXI. 39
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, 2e éd. Paris, Gallimard, 1986, p98-99. 40
Ibid., p99. 41
Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p21-22. 42
انظر مزيدا من التفاصيل في، حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق. 43
Henry Corbin, L'iran et la philosophie, Paris, Fayard, 1990, p106. 44
Ibid. 45
Ibid. 46
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p21. 47
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T3, p222. 48
Darryush Shayegan, Henry Corbin et la topographie spirituelle de l'islam iranien, Paris, La difference, 1990, p68. 49
Henry Corbin, Face de Dieu Face de L'homme, Paris, Flammarion, 1983, p46-47. 50
Ibid., p44-45. 51
تنص القبالة اليهودية عموما على أن للتوراة ظاهرا وباطنا وأن للباطن أبطن وهكذا. وقد أوصل أحد القباليين اليهود وهو إسحاق لوريا (Isaac Luria) الأوجه الباطنية للتوراة إلى ٦٠٠ ألف وجه بمقدار ما كان يوجد من الأنفس في إسرائيل زمن الوحي. وهذا يعني مبدئيا أن كل شخص في إسرائيل له طريقته الخاصة في قراءة وتأويل التوراة حسب درجة صفاء نفسه أو حسب أنواره الخاصة. انظر 52
Christian Jambet, La logique des orientaux, Paris, Le seuil, 1983, p123, n.14.
Henry Corbin, L'homme et son Ange, Paris, Fayard, 1983. p169-170. 53
Christian Jambet, La Logique des orientaux, op. cit., p22. 54
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p60. 55
Ibid. 56 - 57
Ibid., p105. 58
Ibid. 59

60 Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p66.

61 جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٩، ص٧٥.

62 انظر تصديره لكتاب، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، ط٢، بيروت، منشورات عويدات ١٩٨٣، ص٢٨.

63 Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p65.

64 السهروردي، مجموعة دوم مصنفات، حققه وقدم له بالفرنسية هنري كوربان، طهران، المعهد الإيراني الفرنسي (قسمت ايرانشناسي)، باريس، معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس ١٩٥٢، ج٢، حكمة الاشراق، ص١٢.

65 Henry Corbin, L'Archange Empourpré, Paris, Fayard, 1976, p170.

66 Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p14.

67 Henry Corbin, L'iran et la philosophie, op. cit., p105.

68 السهروردي، حكمة الاشراق، ص١٠، ١١، ١٥٦، ١٥٧.

69 المرجع نفسه، انظر على سبيل المثال، ص١٥٧.

70 Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p300.

71 Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p122.

72 Henry Corbin, L'iran et la philosophie, op. cit., p105.

73 Christian Jambet,: "Présentation", IN. Henry Corbin, Itinéraire d'un enseignement, Louvain, éd. Peeteres, 1993, p27.

ثورة الاتصال والإعلام: من الأيديولوجيا إلى الميديولوجيا

(نحو رؤية نقدية)

أ. محمد شكري سلام(*)

تميز النصف الثاني من القرن العشرين بالتأسيس التقني والتبشير الأيديولوجي بثورة الإعلام والاتصال، التي أصبحت تنعت اليوم بالقنبلة المعلوماتية، فمنذ عقد الأربعينيات حيث نظر «نوربير فينر» إلى تقنية الاتصال، انتقالا إلى عقد الستينيات حيث تنامت الدعوى المؤكدة على ولوج عصر نهاية الأيديولوجيا مع «لبست» و«بيل»، كما صاغ «ماكلوهان» مشروع القرية الكونية، وصولا إلى موجة الإنترنت في عقد التسعينيات: انتعشت الأطروحات كما تناسلت الخطابات المبينة لمزايا ثورة الاتصال والإعلام.

لقد تحول إنسان السنوات الأخيرة من القرن العشرين إلى كائن اتصالي من دون أن يكون بالضرورة كائنا تواصليا. فإذا كانت الجريدة كمنتوج إعلامي ليست ملكا مشاعا بحكم استمرار الأمية لحد الآن، وخاصة في جنوب الكرة الأرضية، وإذا كانت الإنترنت مخترعا غير معمم ولا ينعم بخيراته إلا جزء من سكان العالم أغلبهم في البلدان الصناعية المتقدمة، فإن الراديو قد أمسى ملكا مشاعا يتسلل إلى كل بيت بالمدينة كما بالقرية. كما أمسى التلفزيون ضيفا تحول إلى المقيم الدائم حتى في مناطق بعيدة، وتجمعات قبلية منغلقة. لا يمكن أيضا إغفال دور الهاتف في تسهيل عملية نقل الأخبار والاتصال الاجتماعي، كما

(*) باحث في الاجتماع - المغرب.

لا يمكن إغفال ما حققته السينما من وظائف ثقافية، جمالية وترفيهية متنوعة. غير أن هذا النمو الكاسح لوسائل الإعلام وخاصة التلفزيون، ولوسائل الاتصال وخاصة الهاتف، بأشكاله الجديدة، والإنترنت هو نمو ليس بإمكانه أن يبقي المثقف في موقع اللامبالاة وعدم الاهتمام، لأنه نمو يرقى في تسميته وواقعه إلى مستوى الثورة التي تنعت اليوم بـ «ثورة الإعلام والاتصال» أو «ثورة المعلومات».

من هنا تستمد هذه القراءة قيمتها، أي من «استفزاز» هذه الثورة لنا، خاصة أنها ثورة مفككة للمعايير التقليدية في الاقتصاد والثقافة والاجتماع، ففي مجال الاقتصاد لم يعد مصدر تراكم الثروات يؤسس على ما هو ماكرو - مادي من صناعات ثقيلة، بل أصبح يؤسس على ما هو ميكرو - لا مرئي، من خلال الإرسال الرقمي وشبكة الألياف المتطورة. أما في الثقافة فلم يعد المعيار الواضح للتمييز هو ثنائية الأمية والتعلم، بل ثنائية البطء والسرعة في اقتحام عوالم خيالية وسبرنطيقية لحيازة أخبار، معلومات وأموال أكثر، وفي الاجتماع لم يعد التمييز ينطلق من معيار أيديولوجي يتعصب للكائن الاجتماعي أو الحلم اليوتوبي، فنكون أمام مجتمعات رأسمالية حرة أو اشتراكية، حداثية أو ما بعد حداثية، زراعية أو صناعية، وهي كلها نعوت أيديولوجية يعانق فيها الكائن الاقتصادي ما ينبغي أن تكون عليه البنيات السوسيو - اقتصادية. لقد تحول التمييز اليوم إلى ثنائية مجتمعات اتصالية وأخرى غير اتصالية.

أكيد أن لهذه الثورة المتسارعة حلقاتها المنفتحة آفاقها على ممكنات متنوعة جعلت بيل جيتس صاحب «ميكروسوفت» يعلن منذ الآن تواضعه أمام ما ستجود به المخيلة الابتكارية للأجيال المقبلة، أن لها (الثورة) آثارا إيجابية مثلما لها آثارا سلبية، مما يؤدي إلى النظر إليها بمنظورين متعارضين: منظور متفائل ومنظور متشائم. من المؤكد أيضا أنها ثورة معضدة للموجة الكوسموبوليتية للعولمة، على الرغم من أننا نحن أبناء الجنوب بصفة عامة، والعرب بصفة خاصة، نجد أنفسنا ظاهرا غير «معنيين» بهذه الثورة ما دامت أسئلتنا «بدائية» ترتبط بالخبز والشغل والرأي. لكن هذا الاعتراض التبسيطي لا يخلو من سذاجة حين يفصل بين عولمة كاسحة وثورة معلوماتية جامحة، هي قاعدة تجسيد هذه العولمة تجارة وثقافة وأحكاما. ليس لنا إذن أن نستنسخ موقف الأجداد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر رافضين كل انفتاح على الغرب، قابعين في قوقعة تخلفنا حتى داهمنا الاستعمار بمدافعه وبعثاته العسكرية، الدينية والثقافية. من هنا تنبع قيمة هذه القراءة التي ترصد مظاهر هذه الثورة الإعلامية - المعلوماتية، وتحدد أهم نتائجها الإيجابية والسلبية من خلال مستويات أربعة:

أولها: إبراز العلاقات القائمة بين الإعلام من جهة، والديموقراطية والعولمة والأيديولوجيا من جهة ثانية.

ثانيها: استجلاء أهم مضامين النقد الموجه من طرف المثقف في الغرب لتأثيرات وسائل الإعلام بمختلف قنواتها التعبيرية والكشف عن أسس أيديولوجيا «الاتصال».

ثالثها: بيان الآثار الإيجابية لوسائل الإعلام وشبكات الاتصال كآثار هي مبررات التبشير المتفائل بمجريات هذه الثورة، وبيان، في مقابل ذلك، الآثار السلبية لتلك الوسائل والشبكات كآثار تحمل فئة من المثقفين على صياغة رؤية متشائمة لما تحبل به هذه الثورة من احتمالات قوية لتبضيع العلاقات الاجتماعية، وتسطيح الرسائل الثقافية التي اعتمدت عبر قرون طويلة على الكتاب المحفز للقارئ على شحذ ملكات السؤال، التحليل والنقد.

رابعها: الكشف عن واقع الإعلام العربي وما يعانيه من ضعف في الأداء والاستثمار مقابل تضخم في الخطابة والأيديولوجيا؛ وهو إعلام على رغم ما تميز به منذ قرن من تضحيات جسيمة لبعض أعلامه، فإنه يظل إعلاما غير منخرط بعد في المعركة الإستراتيجية التي تستحضر الحرب الإعلامية إلى جانب الحرب العسكرية - الديبلوماسية. من هنا تتولد حرارة الدعوة بضرورة ركوب النخب الاقتصادية، السياسية والثقافية مغامرة الاستثمار المادي والرمزي في قطاع الإعلام والاتصال، الذي تحول إلى قطاع منتج ومؤثر ماليا وفكريا يدر أرباحا طائلة، كما يجذب إليه يوميا «مدمنين» جددا، خاصة بالنسبة إلى التلفزيون والإنترنت.

ليس لنا القدرة في هذا السياق على ادعاء امتلاك رؤية شمولية لكل العناصر الواقعية والثقافية الضرورية لهذه القراءة الخاصة بحقل متسارع التطور، كما هي متسارعة وتيرة ظهور مواد فكرية، إعلامية وإشهارية مواكبة لهذه الثورة. كما ليس لنا أن نقدم لصورة قراءة تحن إلى عصر السيادة الكلية والوحيدة للكتاب، لكن لنا مشروعية إعلان أن ليس بإمكان كل جديد أن يعد بتجسيد «الجنة» الموعودة، فخلف كل دعوة تبشيرية تتخفى مصلحة حاملها، خلف هذه الدعوة يسيل لعاب أباطرة المال وسماسرة البورصات الجدد من خلال الإنترنت. لكن محكوم علينا أن ندخل هذا الجيل الثالث من الثورة المعاصرة كجيل ثورة معلوماتية خاصة، وأن التمييز مستقبلا سيكون بين من هو أكثر سرعة ومن هو أكثر بطئا كما يؤكد ألفن توفلر.

تؤسس إذن قراءتنا للثورة المعلوماتية الراهنة على مقاربة تحليلية نقدية تعرض لعناصر أربعة أساسية هي:

I- الإعلام بين الديموقراطية والعولمة.

II- المثقف والثورة المعلوماتية.

III- ثورة الإعلام والاتصال بين التفاؤل والتشاؤم.

IV- الإعلام العربي ومطلب «السلطة الرابعة».

I - الإعلام بين الديموقراطية والعولمة

قدم عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو P.Bourdieu بتاريخ ١١ أكتوبر ١٩٩٩ مداخلة(١) أمام المجلس العالمي لمتحف التلفزيون والراديو أثارت نقاشا حقيقيا وعميقا يخص علاقة المال بالإعلام، حيث عرض أمام «أسياد العالم الجدد» عناصر المنطق الجوهري للصناعة الثقافية الجديدة التي تعتمد الربح السريع في مجال الإعلام والمعلوميات المتسم بتبضيع المنتوج الثقافي في حقول الاتصال كالراديو والتلفزيون والفن، خاصة السينما التي أضحت تجارية، إذ على كل واحد، من الكاتب إلى التقني فالمخرج أن يحسب حسابه بدقة. لقد أمسى عالم الإعلام والثقافة معرضا لخطر حقيقي يتجلى في ضرورة تحصيل الربح الأقصى والفوري، انسجاما مع معايير العولمة التي ليست عولمة لثقافة كونية كما تحقق في فترات تاريخية سابقة، بل هي عولمة تجارية تستهدف أوسع جمهور ممكن لاستهلاك منتجات «الكيتش» و«الجينز» و«الكوكاكولا». كانت دعوة بورديو الموجهة لأسياد العالم الجدد واضحة: ضرورة إحياء عولمة ثقافية مقاومة للعولمة التجارية الراهنة. إنها الدعوة التي لا تحمل وهما أمام هؤلاء الأسياد، لأن مثقفا كبيرا وعالميا كبورديو سيكون موضع سخرية أمامهم إن هو حاول وصف حالة الإعلام الدولي لعقول تدبر هذا المجال التدبير المحكم، فهو كما اعترف أبعد عن وضع المسألة الجريئة التي مارسها سقراط على سادة زمانه. إن وضعية بورديو إزاء هذا «المجمع» المغلق لأصحاب المال كأصحاب سلطة فعلية يدفعنا إلى مطارحة مسألة الإعلام من منظور المثقف وذلك من مداخل ثلاثة:

١- الإعلام والديموقراطية
٢- الإعلام والعولمة
٣- الإعلام والأيديولوجيا

١ - الإعلام والديموقراطية

يعتبر الإعلام سليل الديموقراطية لأن انتشار الصحيفة، وبعدها محطات الإذاعة وقنوات التلفزيون، هو انتشار تعضى جوهريا مع تعميم الديموقراطية وانتشارها في أوروبا وأمريكا الشمالية تعميما وانتشارا تجليا في مفاصل السياسة (حريات القول والتعبير والانتماء) والاقتصاد (حريات الاستثمار وتحويل البضائع ورؤوس الأموال) والثقافة (حريات التفكير والإبداع والتعبير عن الهويات المختلفة).

هكذا يكون الإعلام حلقة واحدة من حلقات تطور سيرورة الديموقراطية خاصة في الغرب كموطن جذري لنشأتها: غير أنه تحول إلى علامة تشير إلى غيابها بغيابه وإلى حضورها بحضوره. إن قوة الإعلام من قوة الديموقراطية وضعفه من ضعفها، بل ثمة آراء وأطروحات

تجتهد في إثبات أن الإعلام هو المدخل الحقيقي لتطوير الفعل الديموقراطي[٢]. للإعلام فضل كبير يتجلى في قدرته على تحقيق التواصل بشكل فعال وتحويل العالم إلى «قرية صغيرة»، كما بشر بذلك ماكلوهان، فما يغني هذه النزعة التبشيرية المتفائلة بقدرة الإعلام على تحقيق فعالية كبرى في التواصل هو تلاحق سرعة ابتكار كائنات اتصالية جديدة من الإذاعة إلى الشاشة، فالفاكس وصولا إلى الإنترنت. هناك من يضع موضع نقد هذه الأيديولوجيا التواصلية التي صاغها صياغة يوتوبية نوربير فينر N.Wiener منذ وضعه لأسس علم السيبرنطيقا[٣]. يكمن أحد أوجه هذا النقد في السؤال الذي صاغه منذ سنوات الباحث الكندي ميشيل سينيكال المختص في الاتصال التلفزي، حيث طرح السؤال: هل التفاعل الاتصالي يؤدي إلى الديموقراطية؟[٤] فأجاب بأن لفظة التفاعل تحضر بتضخم في خطاب رجال الأعمال والسياسين كلما تعلق الأمر بالطرق الإلكترونية السيّارة للإعلام، والهدف هو الترويج لمشاريع تجارية وأخرى سياسية تختفي وراء التقدم الإعلامي والاتصالي كأسطورة تقنية ثقافية جديدة[٥].

إن تدويل وسائل الاتصال، إذن، لا يؤدي بالضرورة إلى التفاعل والتواصل، وهذا يعني أن تطوير تقنيات الإعلام والاتصال لا يطور بالضرورة سيرورة الفعل الديموقراطي، ولا حاجة هنا لإثبات أن العديد من القنوات الإذاعية والتلفزية هي ملك رجال الأعمال أو ملك أنظمة سياسية مستبدة في أفريقيا وآسيا. من هنا فإن تطور الإعلام لا يحمل في طياته تطويرا للديموقراطية، بل تقدم تقني في طرائق الاتصال وأساليب التفاعل بالصوت والصورة (الإنترنت مثلا) من دون إخصاب لديموقراطية سياسية وثقافية. إن تعميم فكرة وسائل الاتصال وتشديد القول على علاقة الإعلام بالديموقراطية هما من إنتاج رجال المال الذين صاغوا استراتيجية «حرية التعبير التجاري» باعتبارها حقا جديدا من حقوق الإنسان. كما يظهر «أرمان ماتيلار» كأحد الباحثين المهتمين بمسألة الإعلام وإيديولوجيا التواصل[٦]. من هنا تكون دعوى التفاؤل بقيام علاقة ضرورية بين وجود الإعلام ووجود الديموقراطية، دعوى مغرضة تؤكد المظهر الإيجابي وتغفل الأعماق السلبية التي تجعل صناعة الإعلام صناعة تجارة وفعل سياسة.

٢- الإعلام والعولمة

ليس إثباتا جديدا تأكيد أن الإعلام في تطوره التقني هو من نتائج العولمة الاقتصادية، لأن حجم الاستثمار في قطاع الإعلام يخترق الاقتصادات الوطنية نحو منظومة الاقتصاد الدولي، وليس إثباتا جديدا تأكيد أن العولمة ليست ظاهرة جديدة، لأن توسع الإمبراطورية الرومانية كان حاملا لعولمة ناظمتها السائدة ذات وجه عسكري، كما أن امتداد أطراف الدولة الإسلامية في العصر الوسيط كان حاملا لعولمة ناظمتها السائدة ذات وجه ديني - ثقافي من دون غياب

عناصر الجند والتجارة والسياسة. غير أن الهيمنة الجديدة للمتروبولات الاقتصادية الحالية وتدويل الرساميل وسرعة انتقالها وتحويلها هي هيمنة جديدة في أبعادها الكونية والشمولية، حيث تتضافر السيادة السياسية لنظام عالمي جديد تحكمه الولايات المتحدة الأمريكية وتتضده وفق مصالحها، تتضافر «السيادة السياسية» مع هيمنة رأسمالية واضحة لكبريات الشركات الأمريكية، فيكون زواج السيادة السياسية الدولية مع الهيمنة الاقتصادية العالمية أساس أمركة حقل العلاقات الدولية والاقتصاد العالمي وثقافات المجموعات الكبرى لا الصغرى فحسب. إن العولمة ترتبط ارتباطا وثيقا بوجود مجتمع الخمس الثري في مقابل الأخماس الأربعة من الفقراء، بالنسبة إلى ساكنة المعمور، كما حدد ذلك رجال المال والسياسة بفندق فيرمونت بسان فرانسيسكو في نهاية سبتمبر ١٩٩٥[٧].

وقع تعميم منتوج الكيتش، الجينز والكوكاكولا ليبلغ أدغال أفريقيا والأمازون، ويكون نمط العيش الأمريكي هو النمط المقتفى، حتى بالنسبة إلى الإنسان الأوروبي، ويشكل تدفق المنتوجات الأمريكية، خاصة الثقافية والمعلوماتية منها، سبب ذعر بالنسبة إلى المجموعة الأوروبية التي تتذرع نخبها الاقتصادية السياسية والمثقفة بالخصوصية الثقافية والاستثناء الثقافي للتخفيف من حدة الاختراق الأمريكي. تكفي الإشارة هنا إلى أن الولايات المتحدة انتقلت نسبة استثمارها في تكنولوجيا الإعلام والمعلومات من ٤,٩٪ سنة ١٩٨٥ الى ٨,٢٪ سنة ١٩٩٧ من مجموع الناتج الخام للبلد، كما أن الإسقاطات الخاصة بمرحلة ١٩٩٦-٢٠٠٦ تشير إلى احتمال نمو نسبة التشغيل في قطاع الخدمات الإعلامية ومعالجة المعطيات لتبلغ ١٠٨٪[٨]. يبدو من قبيل تحصيل الحاصل التذكير بأن أكبر المستثمرين ورجال الأعمال اليوم هم مالكو الصناعات الإعلامية والمعلوماتية، الذين يجددون بوتيرة متغيرة في تقنيات استعمال الحواسيب، ولعل أشهرهم وأغناهم هو الأمريكي بيل جيتس الحامل لنزعة تفاؤلية إزاء تكنولوجيا المعلومات، والذي يعتبر أن فترتنا الراهنة هي فترة المعلومات التي ستغني الثقافة ووقت الفراغ على حد سواء، وستمكننا من السيطرة على حياتنا وتدشين أسواق جديدة وفرص عمل إضافية[٩]. إن الطابع النخبوي لتكنولوجيا الإعلام والاتصال يتحول مع مرور الزمن إلى طابع جماهيري، وهذا ما ينطبق مثلا على المينائل بفرنسا والهاتف المحمول بأوروبا الشمالية، فالمنتوجات الاتصالية التي تبدأ نخبوية تتحول إلى منتوجات جماهيرية[١٠]. بيد أن هذه النزعة التفاؤلية والتبشيرية المفرطة في الإيمان بمنجزات الثورة المعلوماتية الاتصالية تجد حدودها من خلال موجات النقد الذي يوجهه سياسيون ومثقفون من داخل مركز العولمة لا من أطرافها، فهذا عالم الاقتصاد الأمريكي بول كروغمان P.Krugman ينتقد التفاؤل المهدوي المفرط في الثقة بقوة الاقتصاد الليبرالي كعلامة على قوة العولمة، فارتفاع مؤشرات النمو ليس دليلا على سلامة المنظومة الاقتصادية الليبرالية، لأن القطاعات الاقتصادية الكبرى بأمريكا ما زالت

خاضعة لميكانيزمات الاقتصاد الكلاسيكي، وهذا يعني أن النتائج الراهنة لنمو الاقتصاد الأمريكي هي نتائج ظرفية[١١]. من هنا تكون العولمة أمريكية في جوهرها، ويكون الاقتصاد الأمريكي غير ثابت في نموه واختراقه للأنساق الاقتصادية المحلية والوطنية، وهذا يميط اللثام عن واقعة جوهرية، وهي أن علاقة الإعلام بالعولمة هي علاقة أسواق محلية مستقبلة بمركز أمريكي منتج، حيث يبدو أن فاعلية المجتمع المدني في ممارسة أدوار إعلامية موازية هي فاعلية ضعيفة في المجال العربي[١٢]. تشير الأدلة الواضحة والوقائع الفاقعة إلى أن علاقة الإعلام بالعولمة حاملة لبعد تجاري أساسا، وأن عنوانها العريض هو أمركة المجالات الإعلامية الكبرى على مستوى الشكل (التقنية) والمضمون (الثقافة).

إن عولمة قطاعات الإعلام والاتصال هي تسويغ لأيديولوجيا الإشهار وخطاب الدعاية. فإذا كانت مخترعات الهاتف والفاكس والإنترنت ووسائل التنقل تقتصد مجهود التنقل والبحث عن المعلومة وتبليغ الخبر، فإنها تظل مبطنة لحضور البعد التجاري عبر اعتماد الخطاب الإشهاري، إنها أيديولوجيا النيوليبرالية التي تدين كل منطق نقدي بأنه يحن إلى سوسيولوجيا ماركسية مبسطة[١٣]، وينشد العودة إلى الزمن الماضي، زمن ما قبل سقوط جدار برلين. إن هذه الأيديولوجيا التي تتذرع بالحريات وحقوق الإنسان في الاستهلاك والإنتاج تمارس استبدادا مطلقا يؤيد كل نزعة نقدية، خاصة حين لا تجد سلطات مؤسساتية مضادة تقف في طريقها، وهي السلطات التي لا يمكن أن تنبثق إلا من بواطن المجتمع المدني.

٣- الإعلام والأيديولوجيا

في كتابه «نهاية الأيديولوجيا» أعلن دانييل بيل D.bell سنة ١٩٦٢ تصفية حسابه مع الأيديولوجيا ونقده للصناعة الثقافية، معلنا قيام مجتمع ما بعد صناعي يتمحور في حركته حول تكنولوجيا الذكاء وصناعة الإعلام، وفي هذه الدعوى المعلنة عن نهاية الأيديولوجيا إشارة ساطعة إلى قيام طلاق بائن بين الإعلامي والأيديولوجي، وهي دعوى وقع تحيينها وتحقق تجديدها بعد تفكك المنظومة الاشتراكية بزعامة الاتحاد السوفييتي سابقا، حيث إن غياب مرجعيات التناحر الأيديولوجي بين الكتلتين الشرقية والغربية سيشرع المجال للتبشير بعصر ليبرالي جديد يتميز بقيم السوق والتنافس وتحرير المعاملات والتبادلات التجارية، فهل صحيح أن الأيديولوجيا اندحرت وانكمشت بفعل وقائع تاريخية أهمها سقوط جدار برلين وأخرى تقنية علمية أهمها تطور المخترعات المعلوماتية والاتصالية؟

إذا كانت الأيديولوجيا، كوعي زائف، تحمل دلالات قدحية، فإنها كوعي اجتماعي ينضد مصالح فئة أو طبقة اجتماعية معينة على مستوى الأحكام والتمثلات والتصورات والقيم الثقافية، تظل حاملة لدلالات إيجابية أو لنقل «ضرورية»، وهذا يعني أن أي خطاب لا يخلو من ضمنيات أيديولوجية، مع العلم أن التسليم بوجود الأيديولوجيا كالهواء في كل قول وفعل،

تفكيرا وممارسة، لا يشرعن للكسل الفكري الذي يقطع في أحكامه بوجود الأيديولوجيا وكفى!... من دون حاجة إلى قراءة عميقة في بواطن الأنساق الفكرية والتمظهرات المادية والتجليات الرمزية للسلوك البشري. صحيح إذن أن الأيديولوجيا ذات حضور طبيعي في كل تجليات الفكر والعمل البشريين، لكن ما هو غير صحيح هو حين تتحول إلى وعي زائف وبالأخص إلى سلطة مؤسساتية كليانية تقمع الأفراد والجماعات (الستالينية، النازية، الأصولية الدينية، القومية المتطرفة). من هنا تكون الأيديولوجيا محايثة لكل خطاب إعلامي، لكن آليات اشتغالها تباين نوعا آليات اشتغال منظومات قولية، خطابية، بل وشفاهية أخرى.

فما أهم تجليات حضور الأيديولوجيا في مجال الإعلام؟

لعل أول تجليات هذا الحضور هو الإشهار الذي أظهرنا سابقا قوة تأثيره في الفضاء الإعلامي، بل يجب ألا نغفل أن الإشهار شكّل منذ الثمانينات من القرن العشرين الحل الذهبي والمفتاح السحري بالنسبة إلى الشركات الكبرى لمضاعفة رساميلها باختراقها أسواقا واسعة واجتذابها قاعدة ممتدة من المستهلكين لمنتوجاتها. غير خفي أن الأيديولوجيا الإشهارية تشتغل بآليات سمعية - بصرية حيث لعنف الصورة دور نافذ في تعنيف خيال القارئ أو المشاهد: إنه العنف الذي ينضده تلاحق سريع لأصوات وصور لها قوة الاشتراط السيكولوجي للمتلقي بحيث يقع إعداده للهاث وراء البضاعة التي هي موضوع الإعلان الإشهاري.

أما التجلي الثاني لحضور الأيديولوجيا في مجال الإعلام فيتمثل في تحويل المنتوج الإعلامي ذاته إلى بضاعة تخضع لمنطق تجاري محض، وهنا يتحول الإنتاج الثقافي أيضا إلى بضاعة ثقافية، مما يعني وبشكل نموذجي إفلاس الثقافة وسقوطها في فخ التجارة، كما أكد من قبل أدورنو وهوركايمر كفيلسوفين مثلا الاتجاه النقدي المناهض للعقلانية التقنية[14]. في حين أن التجلي الثالث يكمن وبقوة في احتكار الثورة الإعلامية - المعلوماتية، فمهما تذرع أيديولوجيو ثورة المعلوميات والاتصالات بأنها ثورة تؤدي إلى اقتسام ثروة المعلومات والأخبار، فإن القرائن تظهر أن تدفق المعلومات هو تدفق يتحكم فيه عقلان: ١- عقل اقتصادي يعادي النزعة النقدية ويهرع وراء تراكم رأس المال. ٢- عقل سياسي يعادي هو الآخر النزعة النقدية ويهرع وراء تأييد سيادة السلطات المؤسساتية القائمة. إن تداول المعلومات ليس فعلا مشاعا وديموقراطيا، بل هو فعل نخبوي وخصوصي، لقد انتبه جاموس وجريميون منذ أكثر من عقدين إلى أن كتل المعلومات شبيهة بالكتل النقدية «امنحني معلومة وأضع البنك رهن إشارتك»[15].

أما التجلي الرابع لحضور الأيديولوجيا في حقل الإعلام فيتمثل في تقنية الإضمار التي تحبك تفاصيلها وسائل الإعلام خاصة المرئية منها، فبفضل الصورة واعتمادا على رقيب حاضر دون أن يكون مرئيا، تتم تورية حماقات الحروب، ويقع تقنيع أبشع الجرائم لتقدم في

وجبات إخبارية سريعة ومبتذلة، إلى جانب أخبار الرياضة وطرائف متفرقة. أما خامس تجليات حضور الأيديوولوجيا في مجال الإعلام، فيتصل بسرعة الإرسال والتلقي، فالمواد الإعلامية والمعلوماتية تتلاحق، وليس هناك مجال لقراءتها في تأنٍ وروية، فخبر اليوم يمحو خبر الأمس، وخبر الغد سيمحو خبر اليوم، كما أن المخترع التقنيّ الراهن مصيره المحو من طرف مخترع آخر آت لا محالة. من هنا يكون لطرح ألفن توفلر مشروعيته كطرح يعوض التمييز بين الفقراء والأغنياء في الزمن المستقبلي بتمييز بين «السريعين» و«البطيئين»[١٦].

II- المثقف والثورة المعلوماتية

لا يتميز التعامل مع الثورة المتسارعة للاتصال والمعلوميات بتجانس الرؤى والتقييمات. كيفما كانت النتائج الإيجابية لهذه الثورة، على مستويات اقتصاد الجهد وسرعة الاتصال وانتشار المعلومات، فهي تعد موضوعا خصبا لموجة انتقادات خاصة من طرف المثقفين، وهي انتقادات لا تكشف عن دافع ذاتي يتمثل في رد فعل المثقف إزاء الخطر المعلومياتي المهدد للمكانة التقليدية للكتاب وللثقافة العالمة، بل هي انتقادات تكشف عن دوافع موضوعية يحملها كل المعنيين بالآثار السلبية للإعلام والمعلوميات من آباء وتنظيمات المجتمع المدني والخاسرين للحرب التجارية في هذا الميدان، ولنا أن نجمل، توخيا للدقة، أهم الانتقادات في ما يسكن المجال الإعلامي - المعلوماتي من نواقص وسلبيات أهمها:

١- هيمنة طابع الإثارة

يروم العمل الصحافي الإثارة لاجتذاب قاعدة عريضة من القراء، لأنه يرى في الإثارة مدخلا خصبا من المداخل الضامنة لاستمرار المنتوج الإعلامي، فهي من شروط الممارسة الاحترافية، وإن استندت على فعل محو الذاكرة ونسيان ما كتب أو أذيع بالأمس القريب جدا. غير أن أصوات المثقفين بل وبعض الصحافيين ترتفع لانتقاد أسلوب الإثارة في العمل الصحافي الذي قد يبلغ، كما عبرت عن ذلك وجهة نظر أحد الكتاب في الثلاثينيات من القرن العشرين، حد استنفار الإحساس الوطني وإذكاء النعرات القومية الضيقة لضمان المصلحة التجارية للمنبر الإعلامي[١٧]. إن هيمنة الإثارة على العمل الصحافي ليست وليدة المصادفة، بل هي وليدة عقل اقتصادي يوجهه هاجس الربح؛ من هنا تنبع الدعوة لنزع طابع المقاولة على المؤسسة الإعلامية، كما يؤكد الكاتب الصحافي الكولومبي في عقد الثلاثينيات من القرن السابق بالدوميروشانين كانو، وهي الدعوة التي تبدو اليوم متجاوزة بفعل غلبة الليبرالية وسيادة الخوصصة، التي أبانت عن خصوبة في الأداء واستقلالية في العطاء، مقارنة بالمؤسسات الإعلامية العمومية المؤقتمة وفق مقاسات أيديولوجية رسمية. غير أن هيمنة الإثارة في الحقل الإعلامي، حد توجيه الرأي العام واختلاق وقائع أو طمس أخرى، تظل

موضوعا لنقد مشروع يؤسس لعلاقة واضحة بين مرسل المنتوج الإعلامي ومتلقيه، ويعمل على حماية القراء والمتفرجين والمستهلكين صغارا وكبارا بما يوجه الإعلام نحو أداء وظائفه النوعية في التثقيف المتوسط والتنشئة السياسية الجماهيرية. في هذا السياق ينبغي الا نغفل دور الدعاية باعتبارها استمرارا للسياسة، خاصة أن الدعاية نشطت في زمن الحرب الباردة بدافع خوف كل معسكر من المعسكر النقيض[١٨].

٢ - سيادة الإشهار

تناسلت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين وكالات إشهارية لتتحول إلى إمبراطوريات مالية كبرى، تقتص من مداخيل الشركات والمجموعات الاقتصادية المروجة إشهاريا لمنتوجاتها أقساطا تبلغ الخمس في الحالات القصوى، فمنذ وصول الرئيس الأمريكي رونالد ريجان البيت الأبيض أطلق العنان للحصص الزمنية المخصصة للإشهار: لتنتقل من تسع دقائق ونصف الدقيقة، كانقطاعات تتخلل برامج تلفزية في نهاية الأسبوع، إلى اثنتي عشرة دقيقة لتحدد في عشر دقائق في عهد الرئيس جورج بوش[١٩]. إن هذا الغزو الذي مارسه الإشهار على المجال الخاص بالإعلام التلفزيوني لم يبق حبيس الولايات المتحدة، بل تسلل ليشمل أوروبا التي اعتبر رأسماليوها ورجال أعمالها أن الإشهار هو البوابة الذهبية لمراكمة المزيد من الرأسمال ومضاعفة الأرباح مع هجرة الهاجس الاجتماعي المرتبط بالعدالة والمساواة. تتأسس أيديولوجيا الإشهار على ضرورة نسيان العاطلين والفقراء والمهمشين، فهي تشتغل وفق منطق اقتصادي يمجد القدرة الشرائية للمستهلك. إنها أيديولوجيا كليانية توتاليتارية تفرض قانون الحاضر الاقتصادي، وتنعت كل من يلتفت نحو الفئات المهمشة أو الأقل حظا بالحنين إلى الماضي وعدم مواكبة روح العصر. يقول أحد المحللين لعنف الأيديولوجيا الإشهارية:

«الحلم يشترى والسعادة تتشكل من متع سريعة من بداية الصباح حتى المساء. لا مجال لوضع أسئلة ميتافيزيقية، فلكل مسألة حل معين، وللوجود غاية متناهية البساطة: يكفي «مضغ الحياة»، والإنسان الذي أخذ لفحة شمس هو النموذج، كما تؤكد ذلك تلميذة حين كتبت «من حسن الحظ أن هناك التلفزة التي تسهل علينا الحياة بواسطة الإشهار (...)». تكتمل هذه الفلسفة المثالية بخصائص أخرى تم فضحها في غالب الأحيان، منها التمجيد الدائم لكل ما هو جديد، والتحرير الوهمي للرغبات، والعمل من أجل إجماع إرهابي وإضفاء صفات العظمة المطلقة على كل مظاهر الحياة الاجتماعية، الثقافية والسياسية (...) يعمم الخطاب الإشهاري فصاحة مقنعة مضمونها أن أي منتوج يمكن أن يتطابق مع أي صورة»[٢٠].

لسيادة الإشهار أن تتحول إلى «أممية إشهارية» كعنوان لكتاب أرمان ماتيلار[٢١]، المختص في الموضوع والمهتم أيضا بمسألة التواصل؛ وللإشهار أن يسيل لعاب الرأسماليين والوكلاء

الإشهاريين، على حد سواء، لأنه المدخل إلى السلطة الاقتصادية، كما أنه المدخل إلى السلطة السياسية، كحالة رئيس الوزراء الإيطالي بيرلوسكوني، الذي مكنته سلطته الاقتصادية على راس مجموعات إعلامية ورياضية من اعتلاء رأس هرم السلطة السياسية.

تشي المعطيات الإحصائية بأن نسبة الاستثمارات في حقل الإشهار قد تضاعفت بنسبة ١٠٢٪ في الفترة ١٩٨٠-١٩٨٧[٢٢]. إنه الزواج الطبيعي بين الإشهار والرأسمال حيث تتسلل الأيديولوجيا الإشهارية بعنفها السمعي (موسيقى) والبصري (تسارع الصور وجاذبيتها) إلى الزمن اليومي للقارئ والمتفرج؛ لتخدم الأيديولوجيا الليبرالية المنضدة وفق قوانين السوق التنافسية. يتحول الإشهار إلى موضوع نقد عنيف حين يتخذ من الأطفال موضوعا مفضلا وهدفا نموذجيا لتسويق منتوجات لا تتصل باللباس ووسائل الترفيه فقط، بل بالتغذية أيضا، حيث يساهم إشهار أكلات دسمة في ظهور مشاكل صحية لواحد من خمسة أطفال بالولايات المتحدة[٢٣]. من هنا تبدو دعوة نقد الإدمان على التلفزيون داخل المجتمع الأمريكي - الأكثر إدمانا على هذا الجهاز - دعوة مشروعة وذات أسباب موضوعية، خاصة أن سيادة العنف في المسلسلات أدت إلى ارتفاع نسبة القتل مقارنة بين جيل الستينيات وجيل السبعينيات، وهذا ما أصبحنا نلاحظه في بعض المؤسسات التعليمية الأمريكية. صحيح أن للجريمة أسبابا اقتصادية، نفسية واجتماعية أخرى، غير أن لمشاهدة صور العنف في التلفزيون نصيبها الأوفر في تنميط خيال الأطفال تنميطا عنيفا يمزج بين الواقعي والخيالي، إلى حد دفع الطفل إلى التخلص من شخص يزعجه أو أحد أقربائه باستعماله لسلاح ناري أو سلاح حاد[٢٤].

٢- صناعة الرأي العام

ثمة تضخم خطابي في تقييم سلطة الرأي العام والإعلان عن علو سلطته، خاصة في الأحداث السياسية والوقائع الفضائحية، حيث يكون الاحتكام للرأي العام اقتراعا أو استطلاعا للبث في ولاية تشريعية أو رئاسية، أو للإفتاء في «نازلة» تعد استثناء في قاعدة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، والحال أن الرأي العام غير متجانس، غير جاهز وغير مطلق، فهو متبعثر، مكتسب ونسبي. فما السبب؟

يكمن السبب في صناعة وسائل الإعلام للرأي العام وتوجيهها لبوصلته الأيديولوجية والسياسية وفق مقاسات المصلحة السياسية للحكام، المتضافرة مع المصلحة الاقتصادية لرجال الأعمال. تجري صناعة الرأي العام وفق مقاسات الهدف السياسي المحدد من قبل الطبقة السياسية، حيث تجري الدعاية لمرشح معين كما يجري بعد ذلك التخلي عنه. إن الرأي العام من دون ذاكرة لأنه غير تحليلي ولا نقدي، وهذا ما جعل بيير بورديو ينفي وجود رأي عام واحد ليؤكد وجود آراء عامة متمحورة حول مصالح فئوية وطبقية محددة[٢٥]. الرأي العام إشهاري، أو هو مجموعة أحكام وتقييمات وقع إشهارها، ولعل في الجذع اللغوي المشترك في الفرنسية

بين Publicité وPublique ما يسلط الضوء على أن ما هو عام وعمومي في المجتمعات الراهنة هو إشهاري أيضا. من هنا يكون المجال العمومي، بما فيه الرأي العام، مجال اشتغال النسق السياسي كما يجدان تطبيقهما وتجسيدهما مع تشكل الدولة الحديثة[٢٦]. خلف التماسك الظاهر لمقولة الرأي العام، تكمن هشاشة آراء عامة متنقلة وحربائية تتحرك وفق المصلحة الآنية، وتتنفس في الغرفة الضيقة لتواصل مشروط اشتراطا بافلوفيا وفق عنف أيديولوجيا إشهارية. من هنا فإن غلبة الرأي العام بنسبة تفوق ٥٠٪ بقليل هي في عمقها ممارسة استبدادية تنزع حقوق القول والفعل، الرأي والممارسة لنصف آخر من المجتمع يغتني بتعدد أحكامه ومواقفه. يبدو الارتباط وثيقا إذن بين سيادة الإشهار وصناعة الرأي العام، فإذا كانت الأيديولوجيا الإشهارية محايثة للأيديولوجيا الليبرالية، فإنها كذلك محايثة للأيديولوجيا السياسية الراهنة، التي تتحرك في معظم الحالات وفق رجحان الظرفية، لا تبعا لمعايير عميقة متعضية بقوة مع استمرارية غنى الأفكار وتنوعها.

٤ - من الكتاب إلى الصورة : التلفزيون «علكة» العقل

تحول التلفزيون من وضعية المنافس للكتاب إلى وضعية «المنتصر»، إذ أصبح يبتلع القسط الأكبر من الزمن داخل البيت، ليس بالنسبة إلى الأطفال فحسب، بل أيضا بالنسبة إلى المتعلمين وفئات من الأساتذة والأطباء والمهندسين. إن هذا التحول من تحريك العينين لإغناء الدماغ عبر فعل القراءة إلى تحريك العينين بانشداه مستلب أمام الشاشة الصغيرة هو تحول في تدبير اقتصاد الزمن اليومي يؤشر على سيادة الصورة على الكتاب. أضحى كل من التلفزيون، والسينما والفيديو فضاءات ترفيهية وتثقيفية بالنسبة إلى الجمهور والنخبة على حد سواء، فهي ملجأ سهل لتزجية الوقت ومتابعة الأحداث وإشباع الخيال، دون حاجة لجهد فكري يتأسس على ملكات الفهم والتحليل والنقد.

إن ثورة جوتنبرج التي بدأت بنسخ الكتب الدينية قبل أن تعمم فوائدها على مجالات أخرى علمية وفلسفية هي اليوم تبدو جيلا من أجيال الماضي، سواء في مجال الطباعة نفسها أو في مجال المعلوميات كجيل جديد [ثوري] في سلسلة أجيال الطباعة والاتصال. عرفت سنة ١٩٩٨ لوحدها حدثين مهمين في مجال استعمال الحاسوب الشخصي: الحدث الأول يرتبط بوصول الحاسوب ذي الجسم الملون البلوري مدشنا بذلك تراجع الحاسوب الرمادي، أما الحدث الثاني فيتمثل في ظهور أسلوب جديد في تسويق الحاسوب الشخصي كخدمة أكثر منه كجهاز[٢٧]. ليس في استطاعة هذا الجيل المعلوماتي الجديد أن يعوضنا عن نعمة الكتاب. لهذا ليس غريبا أن نجد المثقف الفرنسي ريجيس دوبريه R.Debray الجيفاري سابقا، ومستشار فرانسوا ميتران، يؤكد أن الدولة نفسها هي بنت الطباعة، لأن الدولة هي أيضا مؤسسة وسائطية مبرمجة عبر وسائط وقنوات أيديولوجية، وتعمل هي بدورها على تفتيت الجسد الاجتماعي

إلى فئات مع تقديس كل ما هو خاضع للأغلبية والإجماع[٢٨]. إن هذا المديح الموجه للطباعة هو في جوهره مديح يخص الكتاب والإعلاء من شأنه، لأن فهم الكتاب يشكل مدخلا لفهم التلفزيون وتذوق الصورة عموما، بينما مشاهدة التلفزيون لا تسمح بقراءة الكتاب، فالمكتبة هي أحسن طريقة نحو ثقافة تلفزية حقيقية[٢٩]؛ بينما غيابها يقلص من غنى هذه الثقافة. ولنا في حالات الأميين، والأقل تعلما، الذين لا يفككون كل الإرساليات السمعية - البصرية، أقوى الأدلة. لقد أتاح تقدم تقنيات الطباعة انتشار الكتب والمجلات، إذ تعتبر سنة ١٨١٤ فيصلا زمنيا نوعيا في مكننة الطباعة، وذلك بتطبيق صحيفة «التايمز» طريقة فريدريك كوينج المتمثلة في «أسطوانة التشكيل بالكبس»[٣٠]. تتأسس مقاربة دوبريه (الماركسي الثوري سابقا، المتنقل بين أدغال بلدان أمريكا الجنوبية) على مشروع صياغة علم جديد يدرس الوظائف الاجتماعية العليا للدين والسياسة والعقليات، ويحدد علاقتها بوظائف أخرى تتمثل في البنيات التقنية لنقل الخبر. يتكهن دوبريه بأن يكون هذا العلم الاجتماعي الجديد هو العلم المستقبلي للقرن الواحد والعشرين كقرن للوسائط التقنو - ثقافية من مرآة تلفزية Logiciel وإعداد للمعلومات Software وأدوات تقنية Hardware. فإذا كان العصر الكلاسيكي عصر الطقوس والرموز والقواعد، وإذا كان العصر الحديث عصر بناء القاعدة المادية للاقتصاد، فإن العصر الراهن هو عصر إبداع أسس مادية ترميزية للثقافة. من هنا تكون الميديولوجيا (علم الوسائط) في القرن ٢١ المعادل العلمي والمعرفي للاقتصاد السياسي في العصر الحديث[٣١].

ليس اعتباطا أن تقترن سيادة الصورة - التي تستثني فيها بعدها الذوقي والإستاطيقي - بسيادة الزمن السريع وبحضور كاسح للثقافة الموضة، لهذا يتساءل أحد المثقفين الفرنسيين مستغربا: كيف نقرر أن هروب سارق أهم من درس بالكوليج دو فرانس؟ وكيف لحدث طارئ كزيارة مسؤول أن تكون أهم من التحولات الاجتماعية لشعب بأكمله[٣٢]؟ يحمل هذا التساؤل الاستغرابي نقدا لنمط الموضة المكتسح للمجالات الثقافية، كما يحمل نقدا للممارسة الغالبة في العمل الصحافي، في الجريدة والإذاعة كما في التلفزيون.

٥- الاستهلاك في عصر الليبرالية

ليس الاستهلاك فعلا مذموما، بل هو ضرورة أساسية في كل المجتمعات بما فيها تلك السابقة على المرحلة الرأسمالية، غير أن تنامي القيمة النقدية للمنتوجات والسلع المتداولة، وتبضيع كل منتوج انطلاقا من قاعدة ضرورة تراكم الرأسمال أديا إلى تحول ضروري في الرأسمالية فكرا وممارسة من طور التبادل التجاري إلى طور ترسيخ السلوك الاستهلاكي. لهذا يؤكد هاربرت ماركوز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» [كأحد المؤلفات الأكثر أهمية من حيث نقد الحضارة المعاصرة وخاصة في مظاهرها الرأسمالية] أن من الآثار السلبية لسيادة الرأسمالية هيمنة البعد الاستهلاكي في الحياة اليومية للإنسان المعاصر، نتيجة

استلابه الأيديولوجي وخضوعه لعنف سيكولوجي يجعلانه عديم التفكير النقدي فيما ينجزه من أفعال ويؤديه من سلوكات. من هذا المظهر النقدي تتأكد طلائعية ماركوز باعتباره ناقدا لمجتمع التقنية، ففي ثورة مايو ١٩٦٨ كان الحديث عن الميمات الثلاثة الكبرى Les 3 M: ماركس/ ماوتسي تونغ/ ماركوز [٣٣]، الحديث الرائج والأكثر سطوة في الممارسة والخطاب السياسيين، دفع تضافر البعدين التقني والاستهلاكي إلى تغليب ما هو صناعي على ما هو إبداعي، فكان أن تحولت الإنتاجات الثقافية والفنية في الآداب والفنون إلى صناعات ثقافية تنظمها عقلانية تقنية وممارسة تجارية وأيديولوجيا استلابية. لهذا من الطبيعي أن يتلون المنتوج الإعلامي باللون الأيديولوجي للتجارة والاستهـلاك، فوسائـل الاتصال الجماهيري - وهو النعت الذي يعد موضوع خلاف واختلاف - من راديو وتلفزيون وسينما وصحيفة تنتظم وفق قاعدة تجارية مضمونها البحث عن قاعدة كبرى من المستهلكين، وهي غاية تسبق، بل وتشرط غاية أسمى وهي تثقيف المتلقين وتنشئتهم التنشئة الاجتماعية والسياسية المطلوبة؛ لذلك فالتعارض قائم وعميق بين النقد والتجريب في الحقل الإعلامي: بين تصور نقدي وتصور أداتي، ولنا في إخفاق مشروع التوحيد بين التصورين من خلال الفيلسوف ادورنو الممثل للتصور الأول وعالم الاجتماع لازارشفيلد كممثل للاتجاه الثاني أنسب الأمثلة وأسطع التعبيرات عن التباين في الرؤى لوظائف الإعلام والاتصال. لقد مول رجل الأعمال الأمريكي روكفلر مشروع بحث يجمع بين هذين المثقفين، ويكون موضوعه تحديد طبيعة الآثار الثقافية للبرامج الموسيقية بالراديو؛ غير أن الفيلسوف أدورنو، كأحد مؤسسي «مدرسة فرانكفورت» المهاجرة إلى الولايات المتحدة بفعل القمع النازي، رفض الانغلاق ضمن تصميم الأسئلة المغلقة المقترح من طرف لازارشفيلد، كتصميم لا يسمح بنقد نظام الإذاعة بالولايات المتحدة الأمريكية [٣٤].

يتبين إذن أن استهلاك المنتوج الإعلامي لا ينظر إليه من زاوية النظر نفسها: فبين القبول بالنهم الجماعي على هذا المنتوج، وبين تقبله النقدي والحذر، ترتسم عناصر تقييم حقيقي لمنجزات الثورة الإعلامية - الاتصالية الحالية، تقييم يأخذ بعين الاعتبار العناصر الثقافية في هذه الثورة ويرى، بوضوح وبعد، مسافة فكرية لآثارها الأيديولوجية والسياسية. إنه تقييم ينخرط ضمن تقييم شامل لليبرالية الجديدة، ووعي جديد بثورتها الراهنة التي تتحرك ماديا ولا ماديا ضمن إعادة هيكلة للسوق العالمية والعلاقات الدولية؛ وبحث عن اقتصاد جديد هو اقتصاد اللامادي المتراكمة ثرواته من مجال الاتصال والمعلوميات. يظهر بيير بورديو، بحذق سوسيولوجي نافذ، المنطق المهيمن لهذه الليبرالية الجديدة «إننا نرى كيف أن هذه اليوتوبيا الليبرالية الجديدة تجنح إلى أن تتجسد في الواقع كآلة جهنمية، حيث تفرض نفسها كضرورة على المهيمنين أيضا، فهي كالماركسية، في وقت سابق، لها معها نقط مشتركة، إنها يوتوبيا

تفترض إيمانا غريبا [الإيمان بالتبادل الحر] ليس فقط بالنسبة إلى المستفيدين ماديا كرجال المال وأرباب الشركات الكبرى إلخ... بل أيضا بالنسبة إلى كبار الموظفين ورجال السياسة الذين يستمدون منها وجودهم ويقدسون فعالية السوق باسم الفعالية الاقتصادية، مع إلحاحهم على رفع الحواجز الإدارية والسياسية التي بإمكانها إزعاج أصحاب الرساميل أثناء بحثهم الأناني عن الربح الفردي إلى أقصى الحدود»[35]. لماذا إذن لا نعول على «بروليتاريا» هذه الليبرالية الجديدة في إعلان ثورتها على هذا النظام الاقتصادي النيوليبرالي؟ الجواب، يقول بورديو إن هذا النظام على الرغم مما ينتجه من تسريحات جماعية، ومن تفكيك للاقتصاديات الصغرى والوسطى؛ فهو لن يبلغ نهايته الحتمية لأنه بين صفوف هذه «البروليتاريا» [كما جازفنا بنعتها] تترسخ آليات التضامن الاجتماعي والعائلي التي لا تهدد هذا النظام بالانفجار، بل تبقي على استمراريته وتلك هي المفارقة»[36].

إنها مفارقة تشمل في نظرنا مجال الإعلام والاتصال الذي سيتعاظم الإقبال على منتوجاته من إنترنت وهاتف محمول وبث رقمي... إذ على رغم العائق الاقتصادي الذي يمنع فئات اجتماعية عريضة من امتلاك هذا الخيرات الرهيفة غير المحسوسة والمسافرة فيزيائيا، فإن أشكال التضامن التقليدي كأشكال لم تنقرض ستمكن أفرادا وجماعات في القرن الواحد والعشرين من قراءة الجريدة تناوبا بالمقهى (عاطلين، صغار الموظفين) إلى ولوج شبكة الإنترنت جماعة وتضامنا أيضا، لأن عدد مستعملي الإنترنت ليس هو عدد المنخرطين في شبكته. إن للثورة الإعلامية - الاتصالية المستمرة حلقاتها نتائج إيجابية مثلما لها نتائج سلبية على الحياة الفردية والاجتماعية. لكل مخترع تقني وجهان: وجه إيجابي يعرفنا بأحد أسرار الطبيعة ويجعلنا نقتصد عناء التنقل أو حمل الأثقال أو التخفيف من الآلام (الطب مثلا)؛ ووجه سلبي يحمل إمكان تدمير الإنسان أو عنصر من عناصر الطبيعة. تلك هي حال مخترعات تقنية أو اكتشافات لعناصر وظواهر في العالم الفيزيائي وقع استثمارها منها الكهرباء، الذرة، السيارة، الطائرة، الإنترنت... إلخ. إنها كلها علامات لتفوق بشري داخل الكون أو الكوسموس Cosmos، إلا أنها تظل حاملة لعناصر سلب تتجلى في احتمال القتل الفردي، أو الجماعي للإنسان أو إلحاق الأذى المادي به أو الدخول في حلقة جديدة من تحطيم الأخلاق وتفكك القيم ليصبح المكتشف صنما وتدنس قدسية الوجود الإنساني كحالات الاستعمال النووي لأغراض حربية، أو الانفلاتات اللاأخلاقية داخل شبكة الإنترنت. إن الموقف الفيتيشي الممجد للثورة المفتوحة في الفضاء العنكبوتي للمعلوميات والإمبراطورية الخفية للاتصالات هو في نظرنا موقف يحيي اليوتوبيات الكلاسيكية للقرن التاسع عشر، التي رأت في ظهور الآلة وانتشارها في المؤسسة الصناعية مؤشر بداية رخاء اقتصادي، وهو ما لم يتحقق خاصة بالنسبة إلى أغلبية وازنة من سكان المعمور. كما أن الموقف المتشائم من منجزات هذه الثورة هو موقف يحيي ذلك التصور

الذي نظر للسيارة كعلبة سيقفل بداخلها على الإنسان، ولم ينظر إليها وقت اختراعها على أنها قادرة على الاقتصاد الزمني والبدني في مجهود التنقل، الذي كان يكلف الإنسان فيما سبق من قرون عملا شاقا قد يستمر لعدة شهور. من هنا يتعين علينا وضع نتائج هذه الثورة الإعلامية - الاتصالية - المعلوماتية في الميزان عبر تعيين مظاهرها ونتائجها الإيجابية والسلبية، محددين في الشطر الأول ما يدعو إلى التفاؤل الذي يبلغ حد التبشير بمنجزات هذه الثورة، ومحددين في الشطر الثاني ما يدعو إلى التشاؤم الذي يبلغ حد إعلان «القيامة»، لما تحمله هذه الثورة من آثار سالبة لإرادة الإنسان على توجيه واضح لمستقبله.

III - ثورة الإعلام والاتصال بين التفاؤل والتشاؤم

• الرؤية المتفائلة

لعل أكثر المبشرين بـ «الفتوحات» العجيبة لثورة الإعلام والاتصال هو مارشال ماكلوهان M. McLuhan الذي اعتبر العالم الأرضي بامتداد قاراته وأمكنته الجغرافية، وتباعد شماله عن جنوبه فيزيائيا وميتافيزيائيا سيتحول (العالم) إلى مجرد «قرية كونية» بفضل تقنيات الاتصال من بريد وتلغراف وتعميم وسائل الإعلام من صحيفة وإذاعة وتلفزيون كوسائل تعمل على تعميم الأخبار والوقائع. غير أن بريجنسكي مدير معهد الأبحاث بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة يفضل مفهوم «المدينة الكونية»، لأن القرية تتضمن الحميمية، والمدينة ترتبط بالعزلة والفردانية، لهذا يصح توصيف العالم الاتصالي الجديد بالمدينة لأن الحياة المعاصرة تجعل الفرد منعزلا وهو يقرأ الجريدة أو يشاهد التلفاز[٣٧]. ما المبررات الموضوعية التي تجعلنا ننعت الفضاء الشبكي والعنقودي للاتصال والإعلام بالمدينة أو بالقرية؟ وما المحفزات العميقة الدافعة إلى هذه النزعة التفاؤلية بالثورة الجديدة التي لحقت الثورة الصناعية؟

١ - من بطء التنقل إلى سرعة الاتصال

كان للثورة التقنية الحديثة، كنتيجة واحدة فقط من نتائج الثورة العلمية الحديثة - ما دامت التقنية هي الترجمة التطبيقية فحسب للنظرية العلمية - دور في تسريع زمن الاتصال وتطوير فعاليته، فظهور البريد والتلغراف والسكك الحديدية في القرن التاسع عشر في ارتباط تكاملي مكّن من بسط أيديولوجيا الاتصال. بإمكاننا أن ننعت هذه الأيديولوجيا بـ «الديانة الجديدة»: لأنها أضحت كذلك لدى حملتها والمبشرين بها، خاصة أن حيلة الاشتقاق اللغوي اللاتيني تجعل من فعل Religare فعلا غنيا وملتبسا، فهو يدل على الاتصال Relier، كما يدل في مصدره على التدين والإيمان Religion، ما دامت كل ديانة هي رابطة قوية للاتصال والتواصل بين المؤمنين والمشايعين. سبق لفرديناند بروديل F. Braudel، كأحد الرموز المؤثرة في مدرسة «الحوليات» Les Annales التاريخية، أن نحت مفهوم الاقتصاد - العالم للتعبير عن

كونية الظاهرة الاقتصادية مع تشكل الرأسمالية، ويمكن القول أيضا بوجود الاتصال - العالم دلالة على كونية الاتصال بعد اختراع تقنيات مادية حديثة، واكتشاف نافذ للموجات الفيزيائية الناقلة للصوت والصورة، مما يفسح في المجال واسعا لسرعة تداول أخبار السياسة والحرب ووقائع الاقتصاد والثقافة، وفضائح الجريمة والعنف، وكوارث الطبيعة والمجتمع. إنه تدويل سريع للخبر عبر وسائط إعلامية حديثة، وهو تدويل يغنيه اليوم انتشار الإنترنت الذي تتضاعف أعداد مدمنيه [Internautes] بمئات المرات سنويا.

غير أن الاتصال السريع كظاهرة مادية وثقافية وشمت المنظومات الرمزية للمجتمعات المتقدمة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ليس حبيس المجال الإعلامي، بل هناك اليوم الوسائط والقنوات والبنوك المعلوماتية التي تمكن من التداول المشترك للمعطيات، ومن تسهيل العمليات التجارية، وتجنيس فروع المقاولة أو الإمبراطورية المالية الواحدة. إن هذا الزواج المتعدد اليوم بين الحاسوب الشخصي والوسائط المتعددة والأقمار الاصطناعية وشبكة الإنترنت هو زواج يخصب تدفقا معلوماتيا غير محدود، أو هو على الاقل يدخل اليافعين والشباب عالما افتراضيا وخياليا من الألعاب والأفلام والعلاقات العاطفية وأشكال التعارف التي تغني سيكولوجيا وسوسيولوجيا ثقافة «الوقت الثالث»، المتجذرة داخل المجتمع الصناعي بزمنه المتلاحق اللحظات. ليس غريبا أن نجد الشباب، وخاصة الطلبة، هم مبدعي العالم الاتصالي الجديد منذ الخطوات الأولى لبيل جيتس حين كان طالبا جامعيا إلى أن أصبح أغنى أغنياء العالم، وهو يتربع على سدة إدارة الإمبراطورية المقاولاتية والمعلوماتية «ميكروسوفت». إن شعار جيتس «حاسوب في كل بيت» هو ثورة على العصر البطيء للاتصال لدخول زمن سرعة الاتصال المعانقة لسرعة مراكمة الثروة عبر ثورة الاتصال. يشكل التعالق بين ثورة الاتصال وثروته (المال) مبعث قلق دائم بالنسبة إلى الحكومات، كما هو مبعث قلق بالنسبة إلى الحالمين بالثروات، وهو قلق امتد ليشمل فئة المتفائلين بزمن العولمة. ولنا في الحرب الشرسة بين شركة «ميكروسوفت» وباقي الشركات المعلوماتية الأخرى خير الأدلة على موجة النهم المسيطر داخل الإمبراطيوريات المعلوماتية المعروفة. إن ما يصح لنا الاحتفاظ به هو أن موجة الاكتشافات والاختراعات المرتبطة بالفضاء وتطوير صناعة الألياف البصرية، وتوجيه الليزر، والربط بين الصوت والصورة، انتهاء بالإبداع المؤثر للإنترنت، كلها قفزات مكنت من التأثير في حياة إنسان نهاية القرن العشرين عبر مستويات ثلاثة:

١- نقل الأخبار وسرعة نشرها ارتباطا بممارسة الديموقراطية.

٢- نقل أيديولوجيات متعددة عبر تعدد وسائطي: جريدة، تلفزة، سينما... إلخ.

٣- نقل الزمن الفارغ خارج أوقات العمل إلى زمن منظم يركب بين الترفيه والتثقيف من خلال تنظيم «الوقت الحر».

٢ - كونية العلم والثقافة

لا نقصد بهذا العنوان تحقق كونية العلم والثقافة بالنسبة إلى كل المجموعات البشرية باختلاف ثقافاتها واقتصادياتها، إذ سيظل العلم والثقافة نخبويين أكثر من الاقتصاد، فاكتساب ثروة اقتصادية أسهل من ولوج المجمع المنغلق للنخبة الثقافية، على الرغم من المردودية المادية للاقتصاد مقارنة بالثقافة التي تحتاج إليه كما يحتاج إليها. المقصود هنا أن وسائل الإعلام والاتصال الحديثة مكنت من تنظيم منتج ودعائي لانتشار العلم والثقافة أكثر من الكتاب، حيث تقرأ القصة والرواية والقصيدة كما تبلغ النظرية العلمية تطبيقاتها التقنية إلى قاعدة عريضة من القراء أكثر مما كان يتيحه الكتاب، ومن خلفه قنوات الدعاية ومؤسسات النشر والطباعة. أصبح التلفزيون هو القناة الشرعية الأكثر فعالية للتعريف بالثقافة والعلم، لاستضافة مثقفين وعلماء، كما أصبح للإنترنت، كأحدث التقنيات الاتصالية، فضل كبير في تعميم الثقافة، وذلك بإطلاع طري على الصحيفة والمجلة ونسج علاقات سريعة سؤالا وجوابا، استفسارا وتوضيحا بين الطالب والأستاذ، اللذين لا يغادر أي منهما مكتبه بالمنزل. إن الإذاعة والتلفزيون، الجريدة والإنترنت، الكمبيوتر والفاكس، وسائل اتصالية ومخترعات تقنية مفككة لنخبوية الثقافة والعلم، مفشية أسرارهما على أوسع قاعدة من المتلقين والفضوليين، وهي بهذا المعنى تشكل الأسس المادية لديموقراطية ثقافية تسهل على فئة مهمة الحصول على الأخبار والمعلومات وتثقيف الذات، دون أن تكون ديموقراطية شمولية، لأن ممارسة الديموقراطية تظل دائما مشروطة بإقصاء ضروري ومتفق عليه حسب المكان والزمان: للنساء أو الشباب أو المهاجرين أو الفقراء. من هنا يكون الفقراء ماديا مقصيين من تلذذ نعمة هذه الديموقراطية الثقافية.

ليست كونية العلم والثقافة صادرة عن مشاركة عادلة في تعميمها، لأن مصدر هذه الكونية اليوم هو الغرب (وداخله الدول الصناعية المتقدمة)، إذ يكفي معرفة أن الثالوث - الولايات المتحدة وأوروبا واليابان - احتكر لوحده ٨٣٪ من النفقات المالية للبحث من أجل التنمية، والمقدرة عالميا بمبلغ ٢٥ مليار دولار سنة ١٩٩٢[٢٨]. إنه احتكار غربي له علاقة قوية باحتكار العلم والثقافة وتعميم قيمهما ونتائجهما، علما أن داخل الثالوث المذكور تتمظهر اختلافات واضحة في ترتيب الأولويات، حيث تسيطر الولايات المتحدة على نصف سوق صناعة الطيران و٢٠٪ من الصناعة المعلوماتية، بينما تحتكر أوروبا ٣٠٪ من الصناعات الصيدلية وتستحوذ اليابان على ٢، ٢٣٪ من السوق المعلوماتية و٨، ٢١٪ من شبكة المواصلات البرية[٢٩]، وعلى رغم هذا الاحتكار التجاري لسوق الإعلام والمعلومات من قبل هذا الثالوث، فإن كل نسق يحتضن بالضرورة نقيضه متمثلا إما في احتمال تدميره وإما في احتمال تعميم خيراته استهلاكا لا إنتاجا، من هنا نفهم إقدام بعض دول العالم الثالث كالهند والصين والبرازيل بمبادرات القطاعين الخاص والعام على إنشاء صناعة معلوماتية، كما نفهم هذا النهم العالمي على

استعمال الحواسيب والتسلل إلى شبكة الإنترنت، ففي العالم العربي الإسلامي أيضا، انتقلت أجيال شابة من رموز ثقافية كلاسيكية ترتبط باللغة والدين [المتجذرين في صلب التاريخ المشترك] إلى رموز ثقافية كونية لألعاب بصرية وسبرنطيقية. إنه الانتقال من ثقافة، محسوسة إلى ثقافة لا محسوسة وافتراضية، انتقال من الاستعمال المحسوس للثقافة، والاتصال برموز ميتافيزيقية لا مرئية إلى استعمال لا محسوس لعوالم خيالية تناظرية ورقمية، واتصال عن بعد لولوج ثقافة مشتركة واقتحام «اشتراكي» لصفحات الكتاب نفسها أو الوثيقة أو الحدث الفرجوي، على رغم جهل القراء أو المنخرطين أو المشاهدين بعضهم لبعض.

٢ - الإنترنت : شبكة الخدمات والوظائف المتعددة

«لقد برهنت الرأسمالية بوضوح كامل، خلال العقد الماضي [المقصود الثمانينيات من القرن العشرين] على مزاياها التي تفوقت بها على النظم الاقتصادية البديلة. وسوف يعظم طريق المعلومات السريع تلك المزايا. فسوف يتيح لمن ينتجون السلع أن يدركوا، بدرجة أعلى من الكفاءة من أي وقت مضى، ما الذي يريده المشترون، كما سيتيح للمستهلكين المحتملين أن يشتروا تلك السلع على نحو أكثر كفاءة. إن آدم سميث سوف يقر عينا في قبره. والأكثر أهمية من ذلك أن المستهلكين، في كل مكان، سينعمون بالفوائد»[٤٠].

يعد مخترع الإنترنت مخترعا «ثوريا» يجمع بين «رأسمالية» حيازة خدماته لمن يمتلك الرأسمال المالي و«اشتراكية» منخرطيه الذين يتشاركون في توزيع المعلومات واقتسام الخيرات الرمزية لهذا المخترع، وهي كذلك خيرات مادية (تجارية ومالية). يؤدي الإنترنت وظائف تجارية أولا، ثقافية - علمية ثانيا، ترفيهية ثالثا واتصالية أو بريدية رابعا. لكن ما قصة هذا «المخلوق الاتصالي العجيب»؟ وما آثاره الإيجابية؟ وكيف يجعله بيل جيتس أقوى العلامات على تفوق الرأسمالية إلى حد أن بإمكان آدم سميث أن يرقد في قبره مرتاحا؟

يرتبط الموطن الأصلي لظهور الإنترنت منذ أكثر من عقدين بالمجال العسكري، وتحديدا بسياق الأبحاث التي كانت تنجزها وكالة المخابرات الأمريكية بتنسيق مع القيادات العسكرية (البنتاجون) لتأمين الاتصال الإعلامي ضد الخطر النووي، ليشرع في تعميمه من بعد ليلج كبريات الشركات والمقاولات الأمريكية في عقد الثمانينيات، من أجل تسهيل العمليات التجارية وتحويل الكتل النقدية وتسفير الرساميل من دولة إلى أخرى في أقصر فترة زمنية ممكنة، وذلك قبل أن يلج فضاء الجامعات الأمريكية. تعني لفظة إنترنت Internet، كما تشير من خلال تركيبها إلى «الشبكة الدولية»، فلفظة Inter هي اختزال لمعنى الدولي International، ولفظة Net تعني الشبكة. إنها شبكة عالمية تربط الاتصال بين حواسيب شخصية لعشرات الملايين من المستعملين [لا المنخرطين] وهو عدد لم يتجاوز في منتصف عقد الثمانينيات، حسب بعض التقديرات آنذاك، ٣٠ مليون مستعمل[٤١]. إنها شبكة تؤدي وظائف متعددة أهمها:

١- **وظيفة تجارية:** تتمثل في تبسيط المعاملات التجارية والصفقات المالية، بداية من أبسط العمليات الكلاسيكية والبدائية، بين بائع ومشتر لم يتعرفا حسيا بعضهما على بعض إلى التحالفات والاندماجات والتحويلات النقدية بين الإمبراطوريات الاقتصادية الكبرى.

٢- **وظيفة ثقافية:** تتجلى في تبادل المعلومات عن طريق الاتصال بحواسب أخرى Telnet أو بوساطة كلمات مفاتيح WAIS.

٣- **وظيفة ترفيهية:** تتمثل في قدرة كل منخرط أو مستعمل للشبكة على ولوج حقل ألعاب سبرنطيقية، أو اللعب مع شخص آخر يبعده بآلاف الكيلومترات.

٤- **وظيفة اتصالية:** تتجلى في البريد الإلكتروني الذي ينتقل بسرعة، والذي لا يكلف مبلغا ماليا كبيرا كما يكلفه إرسال كتاب من مكان إلى آخر، إذ يكفي إرسال الكتاب مسجلا في قرص صغير ليتم استقباله من طرف المرسل إليه.

إن هذه الوظائف الأساسية التي تؤديها الإنترنت التي ترتب حسب منطق الأفضلية والمنفعة بالنسبة إلى كل مستعمل، حيث يفضل البعض الخدمات التجارية أو الترفيهية أو الثقافية على ما سواها، هي وظائف لا تحضر متزامنة في اللحظة نفسها، لكنها هي المشكلة لمصدر جاذبية هذه الشبكة التي يمكن نعتها بأنها «أكبر مكتبة في العالم، وأضخم مركز تجاري، وبريد عملاق [بفضل البريد الإلكتروني] وملعب ألعاب رائع، ووسيلة اتصال جديدة»[٤٢].

تشترط الإنترنت وجود حاسوب شخصي واشتراك في خط هاتفي لتأمين الانخراط في الشبكة، يجمع بين الصورة والصوت، كما يؤلف بين الأبعاد الثلاثية، ويدمج بين خدمات الطباعة والقراءة والسينما والفيديو والإشهار، والتفاوض التجاري [إنه أكبر سمسار تجاري] والاتصال البريدي والدعاية الأيديولوجية بالنسبة إلى التنظيمات السياسية والوشاية لتعميم قضايا شخصية أو أسرار تجارية، عسكرية أو تقنية. إنه شبيه بالكائن الحي الذي يحتاج إلى التغذية، وهذا ما جعل الكندي ماكلوهان يعتبر أن التسريع الإلكتروني في العمل الصناعي، الذي حل محل الإنجاز الميكانيكي، هو تسريع يؤدي إلى اكتساب الكائن الإلكتروني حساسية ومرونة الكائن البشري، كما يشترط تنوعا في النظام الغذائي وعناية شبيهة بالعناية بحيوان أليف[٤٣]. تصدق هذه الملاحظة المصوغة منذ ١٩٦٤ في تقييم سيرورة «أتمتة» Automation المجال الصناعي على شبكة الإنترنت التي تتطلب فعلا غذائيا مستمرا لتزويدها وتزويد مستعمليها بمعلومات جديدة ومتنوعة مع ارتباطها التبعي بالطاقة الكهربائية.

إذا كان عدد الحواسيب المتصلة بشبكة الإنترنت لا يتجاوز ٢١٣، سنة ١٩٨١، فقد بلغ ٣١٣ ألف حاسوب سنة ١٩٩٠ ليصل سنة ١٩٩٩ إلى ٥٦,٢١٨ مليون حاسوب مرتبط بالشبكة[٤٤]. إنه تضاعف حسابي من عشرات الحواسيب إلى عشرات الملايين من الحواسيب المندمجة داخل هذه المكتبة، السوق، ومجال الألعاب العالمي. غير أن توزيعها يظل غير متعادل بين دول

العالم، بين المجموعات الغنية والمجموعات الفقيرة، بين الشمال والجنوب. لقد أظهر بيل جيتس ما يسم الإنترنت من سرعة في التطور، لأن ما هو منجز يقع تجاوزه في ظرف عام أو ستة أشهر[٤٥]. إن هذا التطور السريع كميا من حيث أعداد المنخرطين والمستعملين، ونوعيا من حيث تطور تقنيات الاستعمال هو تطور يتمركز في البلدان الغربية المصنعة وخاصة الولايات المتحدة، ففي يوليو ١٩٩٩ كانت نسبة الحواسيب المرتبطة بشبكة الإنترنت في البلدان الأكثر دخلا وتصنيعا تبلغ ٩٥،١٪[٤٦]. إنه معطى ذو دلالة لافتة للانتباه ومحفزة على التفكير في هذا التوزيع غير المتكافئ في توزيع الاقتصاد اللامادي والثروات المعلوماتية، غير أن هذا المعطى يخفي واقع التضامن بين المنخرطين، والقدرة على تعميم خيرات الشبكة وفوائدها: إنها النقابية الافتراضية «Synndicalisme Virtuel»[٤٧]؛ حيث يتحقق التلاحم الجماعي بين فئات من الشبان الذين ينقلون فيما بينهم أخبارا حول سوق التشغيل كما يبدعون أساليب قرصنة العالم السبرنطيقي للإنترنت. تتطور وسائل الاتصال الحديثة بسرعة كبيرة غير مراقبة، وهذا ما يجعل بيل جيتس يؤكد أن سيرورة تطور طريق المعلومات السريع سيرورة سائلة ومنفتحة، فهو على رغم ريادته يعترف بأن المستقبل للأجيال القادمة «في النهاية فإن طريق المعلومات السريع ليس لجيلي أو للأجيال التي سبقتني، بل هو لأجيال المستقبل. وسوف يدفع الأطفال الذين كبروا مع الكمبيوترات الشخصية في العقد الأخير - فضلا عن هؤلاء الذين سيكبرون مع طريق المعلومات السريع خلال العقد القادم - هذه التكنولوجيا إلى أقصى إمكاناتها»[٤٨].

٤ - ثورة الاتصال وثروة السوق: اقتصاد اللامادي

لم يعد الاتصال ماديا ولن يتقيد الآن ومستقبلا بشرط التواصل اللغوي لوحده. لقد عوض الهاتف منذ عقود مضت تقليد الاتصال المباشر الذي كان يكلف كثيرا، وساهمت وسائل الإعلام من جريدة وإذاعة وتلفزيون في إبداع مجالات جديدة لاتصال بين أطراف لا تتعارف فيما بينها حسيا، وإن كنا تلفزيا نعاين معدي البرامج وضيوفهم. عوض الاتصال الفيزيائي غير المباشر - عبر تنقل الموجات والذبذبات - الاتصال الفيزيائي المباشر كاحتكاك جسدي، وأسهمت الثورة المنجزة في تقنيات الاتصال في تنويع قنوات التواصل وتخصيب نتائجه، بذلك تحول كل موضوع، حتى ولو كان حميميا، إلى موضوع اتصالي ينقل مضمونه هاتفيا، واستوطن إرسال التلغراف والفاكس المكانة المفضلة التي كانت للرسالة المكتوبة منذ القديم. من هنا تتبع القيمة المتعاظمة لأشكال الاتصال الحديث كاتصال سريع وفعال عكس الاتصال التقليدي [الرسالة] الذي ظل مهددا بمخاطر انقطاعه وتسلل طرف ثالث إلى داخل النص المرسل وتعميم ما في النص الاتصالي من أسرار ومضامين. صحيح أن الاتصال الراهن ملفوف، شكلا ومضمونا، بأيديولوجيا «تواصلية» لا تتوقف عند حضور التفاعل أو غيابه بين أطراف العملية الاتصالية، إلا أن له مزايا أساسية تعبر عن روح العصر وأهم هذه المزايا:

- سرعة الإنجاز التقني للفعل الاتصالي.
- سرعة تتابع مراحل الاتصال.
- التركيز على الصورة في المجال الاتصالي.
- إدماج عناصر الترفيه والفرجة والتشويق.
- الانتقال من موضوع واقعي إلى موضوع افتراضي وخيالي.
- اختزال الاتصال عن بعد [المكان] في الاتصال الوجيز [الزمن].

لعل قراءة سريعة لهذه المزايا تكشف عن وجود حقيقتين اثنتين: أولاهما تخص السرعة، والثانية تخص التقنية، فتقييم نتائج الفعل الاتصالي ينزع دائما إلى البحث عن أقصر مدة زمنية لتحقيق الاتصال وأنجع وسيلة تقنية لبلوغ الغاية نفسها؛ وهذا يجعل أحد المهتمين بتكنولوجيا الاتصال من منظور فلسفي يستنتج أن المكان - العالم يترك المجال للزمن - العالم، حيث حل المكان الافتراضي ليعوض المكان الواقعي[19].

أي علاقة بين هذه الثورة الاتصالية اللامادية والثروة الاقتصادية المادية؟

يظهر التحول الكبير في البنيات الماكرو اقتصادية في تحقق انتقال في بنية الرأسمال وإنتاج الثروات من المستوى المادي إلى المستوى اللامادي، فبعد أن كان الغنى يتمركز طيلة النصف الأول من القرن العشرين وحتى منتصف عقد الثمانينيات في الصناعات الثقيلة كالصناعة العسكرية وصناعة الطائرات والسيارات، انتقل مجال إنتاجه [الغنى] نحو الصناعات الإلكترونية الدقيقة ودخل الرأسمال العالمي سباقا محموما من أجل التمركز السيادي والواضح في قطاع الاتصال والمعلومات. لهذا نجد أن شركات إ.ب.م، ميكروسوفت، سوني وآبل تتربع قمة الهرم الخاص بالإمبراطورية العالمية للاتصال والمعلومات، كما تشكل أسماء جيتس، بوفيت ووارين مركز جاذبية واستقطاب لثروات مالية كبرى، إذ تتصدر هذه الأسماء قائمة ملياردیرات العالم في السنوات الأخيرة.

إن قطاع الاتصال والمعلومات هو اليوم «الجنة الموعودة» لكبار الرأسماليين، وهو أيضا الخلاص الممكن بالنسبة إلى البلدان الصغيرة التي اتجهت نحو خوصصة هذا القطاع، كما يلاحظ في السنوات الأخيرة تناسل متزايد لمحلات الهاتف العمومي Télé boutiques حيث يحضر الهاتف كما قد يحضر جهاز الفاكس وكشك مصغر للجرائد، فعلى رغم محدودية المردود المالي لجل هذه المحلات، فهي تشير إلى تنامي ظاهرة كونية تتمثل في ظاهرة أعلمة Mediatisation كل مجالات الحياة اليومية وتداول الأخبار وتبليغ الإرساليات بالرهان على عامل السرعة.

تلعب الظاهرة الراهنة للعولمة دورا محوريا في تحرير عقد الزواج بين الاتصال والسوق والانتقال بالاقتصاد من المستوى المادي إلى المستوى اللامادي، حيث تكون ثورة الاتصال هي

مفتاح ثروة الاقتصاد. إنها عولمة تجارية تهزأ من الانغلاق الوطني للرأسمال، وتستصغر كل النزاعات الاجتماعية والتضامنية لتمنح القيمة الأولى لسرعة انتقال الرساميل والقدرة على توطينها في مكان آخر. لقد أمسى كل من الذكاء الاقتصادي والذكاء الاصطناعي وجهين للعملة نفسها؛ لأن حاسة ترقب واقتناص الثروة تتضافر مع حاسة ابتكار أحسن هاتف نقال أو كمبيوتر شخصي بأقل تكلفة مالية. إن هذه الموجة الثالثة من الثورة الحديثة، كما يسميها ألفن توفلر، هي حاملة لتكنولوجيا من جيل جديد، هو جيل المخترعات المتناهية الدقة والقادرة عبر رسائل مشفرة على الترحال في العالم الفيزيائي الممتد، إذ بإمكان البرمجيات المعلوماتية الجديدة اقتحام مجالات الإصدارات الثقافية والبرامج الترفيهية والنقود الإلكترونية والتلفزة التفاعلية؛ وهو اقتحام يتمظهر بقوة من خلال قوة احتكار «ميكروسوفت» لسوق إنتاج وتوزيع الأقراص المدمجة لجل هذه البرامج. إن هذا الالتقاء الاندماجي والضروري بين ثورة الاتصال وثورة الاقتصاد جرى ويجري عبر انتقالات نوعية أثرت في البنيات السوسيو - اقتصادية، وهي انتقالات نلخصها في المستويات والمفاصل التالية:

أ- انتقال من العمودي إلى الأفقي، فبفضل تطور قنوات الاتصال وتقنياته تحولت مستويات العلاقات بين شرائح المجتمع من العمودي التراتبي إلى الأفقي التعادلي؛ إذ انتشرت ديموقراطية تداول الأخبار والمعلومات وتحول الاتجاه الاتصالي من الرأس إلى القاعدة بمضمون سيادي آمر كما كان في المجتمعات التقليدية إلى تفاعل مختلف الحضور [حسب حضور الديموقراطية] بين كل الجماعات والأفراد، خاصة مع تعميم الوسائل الإعلامية المكتوبة والسمعية - البصرية. إن في هذا الانتقال قضم للسلطة التقليدية وتحجيم لقاعدة من القواعد الأيديو-ثقافية، التي استندت عليها السلطة في إدارة الشأن العام إدارة تحكمية، وهي قاعدة تتمثل في ندرة الخبر ونخبوية الإطلاع عليه والتحكم في مجالات ولحظات تسريبه.

ب - انتقال من المحتوى إلى العلاقات، وهو انتقال عرفت الحلقة الحقيقية لبدايته في منطق العلم الحديث الذي تحول من البحث في الماهيات إلى البحث في العلاقات بين عناصر الظاهرة، إنه انتقال سيهم المجال الاقتصادي وسيظهر الآن من خلال تقنيات الإشهار وتفاصيل العرض التي تتاقطب كلها حول الشكل المرئي لتقديم المنتوج لا مضمونه ومادته. من هنا نفهم كيف أن كل وسائل الاتصال الأكثر حداثة كالهاتف، الفاكس، الشاشة، الإنترنت تتمركز في جودتها على الشكل والمجال الذي ستشغله في فضاء البيت أو العمل كمجال مقتصد وصغير.

ج - انتقال من المادي إلى اللامادي ومن الادخار إلى السيولة، إذ إن قيمة الرأسمال لم تعد مرتبطة بما هو مادي، صلب وثابت [المصانع والبضائع]، بل بما هو لامادي سيال ومتحرك [الاتصالات والتحويلات]. هكذا أضحى تطور وسائل الاتصال متمثلا في دور الشاشات

والحواسيب والشفرات الخاصة الأرضية الخصبة لمراكمة قياسية للرأسمال، وهي المراكمة التي تعتبر الهواء الذي يستنشقه المغامرون والمضاربون والحاذقون لاقتحام مفاجئ لسوق الكتل النقدية والبورصات.

د- انتقال من التبعية إلى الاستقلالية، فزمن الاتصال السريع والسري عوض زمن الاتصال البطيء والمكشوف، فبدل ارتهان الفرد بسعاة بريد تقليديين ونقلة أخبار وبضائع منتحلين، استطاع الاتصال والإعلام الحديثان الدفع بإنسان القرن العشرين إلى الاستقلالية والقدرة على المشاركة في إنتاج الإرسالية الاتصالية، أو على الأقل فحص مصداقيتها وتعيين الصحيح من الخاطئ فيها. إنها انتقالات أربعة تكثف في مضامينها الانتقال الكبير من الاقتصاد المادي إلى الاقتصاد اللامادي، وتجعل من الاتصال شبكة من العلاقات والمعارف وللتقنيات الأولوية على ما سواها. من هنا يكون قول المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه، المتكهن بأن القرن الواحد والعشرين سيعرف حضورا ملحوظا للميديولوجيا [كعلم اجتماعي يدرس الوظائف الاجتماعية والأيديولوجية للوسائط التقنو- ثقافية][٤٠]: قولا يتميز بعمق التنبؤ ودقة التقاط التحول الراهن في حقل العلاقات المتشابكة بين التقنية والثقافة. إن الميديولوجيا كدراسة للبنيات التحتية الرمزية والتقنية المؤسسة للبنيات الفوقية الثقافية هي علم يأخذ مكان الاقتصاد السياسي، الذي يدرس البنية الفوقية للعمل المجرد المؤسس على قاعدة البنية التحتية للبضاعة. هل هو إيذان بتجاوز الميديولوجيا للاقتصاد السياسي؟

ليس لنا دفع هذا التكهن إلى أقصى مداه، فهو من قبيل الشرعنة اليوتوبية لتشريع اقتصادي اتجه من الماكرو - إنتاج إلى الميكرو - إنتاج، من الطائرة والسيارة وحاملة الطائرات وناطحات السحاب إلى الألياف البصرية والشاشة التلفزية التناظرية والرقمية والإنترنت. لكن ما يمكن إثباته هو أن هذه الثورة الاتصالية المتعضية مع الثروة الاقتصادية تؤدي إلى تغيير في المسلكيات والأفكار والأحكام. إذا كانت المدينة هي المختبر الاجتماعي والمجال الخصب لتحقق ثورة الإعلام والاتصال فإن هذه الأخيرة تدفع من خلال نتائجها وآثارها العميقة نحو تشكل مجتمع جديد، وهو ما انتبه إليه إزرا بارك I. Park من مدرسة شيكاغو، متأثرا بأبحاث جورج زيمل G.Simmel حول المدينة كمجال «للإثارة العصبية»؛ كما انتبه عالم الاجتماع الأمريكي روبرت ميرتون R.Merton إلى تناقض المنظور التأملي النقدي الأوروبي مع المنظور الإمبيريقي البرجماتي الأمريكي منذ تبلور المعالم الأساسية لسوسيولوجيا الاتصال والإعلام في الأربعينيات من القرن العشرين.

● الرؤية المتشائمة

إن المنجزات الراهنة لثورة الاتصال والإعلام المرتبطة بتدبير سريع وناجع للزمن وتعميم الأخبار والمعلومات على مستوى كوني واختراع الإنترنت كجيل معلوماتي واتصالي جديد ذي

وظائف متنوعة، وتحريك الأموال والثروات النقدية بسرعة ومرونة كبيرتين، بفعل العولمة التجارية، وهي كلها منجزات لا يمكنها أن تخفي أضدادها ولا أن تحجب عن الأنظار آثارها السلبية اقتصاديا، ثقافيا وأخلاقيا. خلف الاندهاش بالطفرة الكبرى للثورة الاتصالية - المعلوماتية تتولد تخوفات مشروعة صادرة عن تصورات تربوية وثقافية، وهي التصورات التي توجهها فلسفة شمولية يحكم عليها أيديولوجيو هذه الثورة المعلوماتية والمبشرون بنعمها بأنها فلسفة «تشاؤمية»، «لا واقعية» و«طوباوية». لنفحص حجج حاملي هذه الفلسفة ومستنداتهم على ضوء ما تزخر به مجتمعاتنا بتفاوتاتها السياسية والاقتصادية والثقافية من صور تؤكد مشروعية حضور هذه الفلسفة حتى لا نفقد بوصلة الحس للكائن البشري.

١ - الميديولوجيا والأيديولوجيا.

تظهر وقائع مختلفة كتهويل أحداث تيميشوارا برومانيا سنة ١٩٩٠ وإعدام تشاوشيسكو وزوجته؛ أو ما أقدم عليه أحد الصحافيين الألمان من توظيف مزيف لربورتاجات وبيعها لقنوات تلفزية أوروبية، أو حضور مقص الرقيب في مؤسسات إعلامية مكتوبة وسمعية - بصرية، إن الوظائف الاتصالية والإخبارية التي يؤديها الإعلام (الميديولوجيا بتعبير ريجيس دوبريه) لا تخلو من تجليات وضمنيات أيديولوجية في الوقت نفسه. فالأيديولوجيا تشتغل في الحقل الإعلامي ظاهرا عبر الصورة لتعمم أحكاما وتمثلات وأقنومات خفية تخدم التوجهات الأساسية لإيديولوجيا سياسية محكمة البناء. لنا أن نتأمل كيف يقدم الإعلام الغربي عبر جل برامجه الإخبارية والوثائقية، المجتمعات العربية والإسلامية عبر سيادة مطلقة لصورتين معروفتين: رجل ملتح يدخل المسجد أو يخرج منه وامرأة محتجبة تمشي بخطى سريعة، وهي تلتصق بجدار بمنأى عن جموع الذكور. غير أن هناك حضورا أيديولوجيا آخر لغته الغياب، ويتجلى في نزوع القنوات والمنابر الإعلامية إلى تقزيم الخبر المهم أو تعظيم الخبر الصغير خدمة لقصدية سياسية معينة، خاصة حين يكون الإعلام إعلاما رسميا أو إعلاما حزبيا. كما لا يمكن إغفال حضور نهج آخر هو نهج الصمت عن الحدث وتقنيعه. إن الأيديولوجيا الوسائطية تشتغل وفق تقنية غربلة الوقائع والأحداث وإعادة ترتيبها وفق سلم أولويات موجه وفق المنطق الأيديولوجي للمؤسسة السياسية الوصية على المؤسسة الإعلامية. صحيح أن الغرب هو مجال تطور الأداء الإعلامي المرتبط جدليا بالمشروع الديموقراطي كسيرورة منفتحة؛ لكن هذه القناعة الثابتة غير قادرة على «تغطية الشمس بالغربال»، وتسويغ إمكان تساوي إعلام بلدان العالم الثالث ومجموعة الجنوب من جهة بإعلام البلدان المتقدمة ومجموعة الشمال من جهة ثانية. فالإعلام الغربي يجسد سلطة رابعة قادرة على ممارسة رقابة غير مباشرة على السلطة الأولى، والإعلام في العالم الثالث ودول الجنوب، على رغم ما طبعه من تطور نسبي فرضه عهد «البارابول» وتدفق المنشورات والصحف الأجنبية، يظل في

جزء منه إعلاما تابعا للسلطة السياسة، هذا دون إغفال تنامي ظاهرة أساسية ترتبط بتعالق السياسي والإعلامي، وهي ظاهرة تكاثر منابر الصحافة المستقلة غير الحزبية في السنوات الأخيرة. إن هذه الحالات من سيادة الأيديولوجيا داخل مجالات الإعلام لا تشرعن التخلي عن تلقي الجمهور للمنتوجات الإعلامية: وليست سببا كافيا سيقنع هذا الأخير لمقاطعة الصحيفة وتطليق التلفزيون والإلقاء بجهاز البارابول... إلخ. يكمن عمق المسألة في القدرة على امتلاك وعي يقظ إزاء المنتوج الإعلامي الذي يبطن - خاصة عبر الصورة - أيديولوجيات متنوعة وأحكاما قيمة سلبية تجاه شعوب أخرى كحكم الإعلام الغربي على العرب والإسلام مثلا.

يقول الأديب البرتغالي خوسي ساراماغو J.Saramago الحاصل على جائزة نوبل للآداب سنة ١٩٩٨ في محاضرة ألقاها في ٢٩ مارس ١٩٩٥ بإسبانيا في إطار ندوة «التكنولوجيات الجديدة وإعلام المستقبل»:

«لقد توقف الاتصال عن أن يكون شأنا مشتركا، كيف لا نتأسف على نهاية التواصل المباشر والحقيقي بين شخص وآخر (...) نلاحظ تحقق السيناريو الكارثي الذي يتصوره الخيال العلمي: كل واحد مسجون في بيته: منفصل عن الجميع وكل الأشياء، في عزلة مرعبة، لكنه مرتبط بالإنترنت وفي اتصال مع مجموعة الكرة الأرضية. إنها نهاية العالم المادي والتجربة واللقاء المحسوس والجسدي... إنه تفسخ للأجساد (...) ونحن معجبون ومهانون بخطاب حداثوي وتقنوي، استسلمت أغلبية المواطنين كما قبلت التأقلم مع عالم جديد يقال لنا إنه عالم لا سبيل إلى اجتنابه، لم يعودوا يتوسلون بشيء لمعارضته (...) كان الاستغلال قد اختفى وتراجع التحكم في العقول، كأنه عالم يحكمه الأغنياء وأصبح الاتصال فجأة قضية ملائكة»[٥].

تكمن أيديولوجيا الميديولوجيا في قدرتها على عزل الأفراد ماديا وتعويض تواصلهم المادي الحار والمباشر باتصال لا مادي بارد ومن بعيد. إن وسائل الإعلام (التلفزيون بالخصوص) والاتصال (الحاسوب الشخصي + الإنترنت) أضحت عوالم تلقي بالفرد نحو عزلة فريدة ملموسة لا تتناقض مع اتحاد لامادي من أفراد بعيدين وجماعات لغوية وثقافية مغايرة. لعل أخطر ما تحمله الأيديولوجيا الاتصالية - التواصلية الجديدة هذه هي قدرتها على إخفاء *وقائع العنف والاستغلال واللاتكافؤ الاجتماعي خلف العدالة والتقنية والمساواة المعلوماتية والحق في الخبر، إنها عناوين لوقائع ولأوهام في الآن نفسه*.

٢ - المال نعمة أم نقمة بالنسبة إلى الإعلام والاتصال؟

لا يمكن للقنوات التلفزية والمنابر الصحافية، كما لا يمكن لشبكات الاتصال والمعلوميات أن تشتغل ب. استقلال عن سلطة المال، لأن هذه السلطة هي مصدر وجود السلطة الرابعة وانتعاشها منذ عقد الثمانينيات من القرن العشرين، مع تزايد دفعات الخوصصة وتنامي موجات

تفويت قطاعات عمومية لصالح القطاع الخاص، الذي يجتهد في تدبير المجال الاقتصادي ويلج دائرة المنافسة باحثا عن الربح وتنمية رأسمال، وهو ما يخدم أي قطاع من حيث الأداء والجودة والخدمات. لقد استيقظت أوروبا الغربية - وخاصة فرنسا وإيطاليا - بعد أمريكا الشمالية واليابان على القيمة الإستراتيجية لتحرير القطاع السمعي البصري والمجال المعلوماتي والاتصالي، وهي يقظة لن تليها يقظة أخرى متأخرة ومحدودة النتائج بالنسبة إلى العرب إلا في النصف الثاني من عقد التسعينيات مع دخول الرأسمال الخليجي حقل الاستثمار في مجال الإعلام السمعي البصري من خلال قنوات «الجزيرة»، «دبي»، «أبو ظبي»، و«أ. ن. ن». لا مراء في إثبات أن المال هو رئة الإعلام ومتنفسه الوحيد، ففي غياب نفقات مالية تغطي المجالات التقنية والبشرية المشكلة لدعامة إخراج المنتوج الإعلامي، يبقى الإعلام كما كان في عهد السيادة المطلقة للقطاع العام وهيمنة الخطاب الأيديولوجي للنخبة السياسية الحاكمة إعلاما شاحبا فكريا وهزيلا ماديا، يعتمد في تموله على الضرائب المستخلصة من جيوب شرائح اجتماعية عريضة. لهذا كان الاستثمار الكبير في الحقل الإعلامي بوابة أساسية لحضور الشخصية المالية للمستثمر كشخصية إعلامية ووجه تلفزي مسوق بشكل جيد ومؤهل لأن يتحول إلى وجه سياسي وشخصية حاكمة. إنها حالة بيرلوسكوني الوزير الأول لإيطاليا، الحاضر بقوة في مدار السياسة عبر تحكمه الصارم في العديد من القنوات التلفزية الإيطالية. لا يمكن إغفال حالة أخرى وهي امتلاك نادي «مانشستر يونايتد» الانجليزي لقناة تلفزية، إنه زواج الرياضة والتلفزة؛ حيث يكون الاستثمار في قطاع الإعلام مجالا خصبا لمضاعفة الأرباح والرساميل في قطاع الرياضة.

لا يتطور الإعلام، أداء وتقنية، إلا على أرضية الاستثمار وضخ رأسمال؛ كما أن العقل الرأسمالي امتلك، منذ التسعينيات من القرن العشرين، وعيا وقرارا عميقين بأن تنمية رأسمال لن تكون حقيقة ومجدية إلا في قطاع الإعلام والاتصال؛ ولنا أن نتأمل، ففي العديد من الأمثلة والصور الفاقعة الدلالة لهذا التناسل المتزايد بين سلطة المال وسلطة الإعلام. المثال الأول خاص بتيد تورنير T. Turner المالك السابق لشبكة C.N.N وأحد أباطرة المال في العالم. المثال الثاني خاص بالشاب الأمريكي بيل جيتس المالك لميكروسوفت، والذي يتربع على سدة اكبر الثروات عالميا بما يتجاوز ٩٠ مليارا من الدولارات في نهاية القرن العشرين. والمثال الثالث خاص بالسباق المحموم في السنوات الأخيرة بين شركات يابانية وأمريكية وأوروبية على احتلال مواقع مهمة في سوق ترويج وبيع الهاتف النقال، حيث أصبحت كل صفقة في هذا المجال تسيل لعاب اللاعبين الكبار في رقعة الاقتصاد العالمي. أما المثال الرابع والأخير فخاص بهذا الصنف الجديد من شباب مغامر في عالم الإنترنت ينجز خدمات لزبناء بعيدين ويكسبه ذلك ثروات كبيرة، إنه شباب سنه بين ١٨ و٢٦ سنة، يذكرنا بشباب Golden boys الذي يراهن بلا شيء في أكبر البورصات العالمية، وقد يكسب في رمشة عين ثروات طائلة.

لا يمكن نسيان أن العولمة الراهنة المفكر فيها من خلال منتديات أكاديمية ودوائر سياسية، والمروج لها عبر منابر إعلامية، هي في صميمها أمركة لا عولمة، لأنها تروم خصخصة القيم المالية الثقافية وفرضها على شعوب أخرى، لأن اتجاه العولمة يسير نحو ابتلاع الخاص (أمريكا) للعام (باقي العالم) في حين أن المنطق الحقيقي لكل عولمة معممة لقيم كونية يقتضي انتماء الخاص (أمريكا) للعام، والعمل وفق مرجعياته المتعددة في الثقافة والاقتصاد والعلاقات الدولية. إن كيل المديح للنسق النيو-ليبرالي يعبر ظاهرا عن احترام حرية المستهلك اقتصاديا وحرية المتلقي اتصاليا وثقافيا؛ ولكنه يعبر في باطنه عن تكريس تبعية ثقافية للنموذج الأمريكي من خلال نماذج استهلاكية تبدأ بالمنتوج الغذائي وتنتهي بالارتباط التبعي بالشبكات المعلوماتية. يبدو أننا اليوم بعيدون عما أبداه الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران من تخوف مشروع حين قال «ستكون كارثة لو جرى تعميق نمط ثقافي واحد، وهذا ما أخفقت الأنظمة الاستبدادية في تحقيقه، فهل ستنجح قوانين المال بتحالفها مع قوة التقنية في تحقيق ذلك»[52]. إن هذا التخوف المشروع منذ عقد مضى والمجسد عمليا في الإستراتيجية الثقافية لوزيره في الثقافة آنذاك جاك لانج J.Lang الذي كان يدافع عن «الخصوصية الثقافية» لتحجيم الهجوم الأمريكي على أوروبا عامة وفرنسا خاصة في مجال الإنتاج الإعلامي والسينمائي والثقافي؛ يبدو اليوم تخوفا متجاوزا بكثير من قبل التنامي المطرد لموجة عولمة قطاعات ثقافية واتصالية، كموجة تسخر من الانتماءات الوطنية والحواجز الجمركية والتذرع بالخصوصيات المحلية. غير أن هذه الموجة من العولمة لم تؤكد انتصارها النهائي بحكم تشكل نواد ثقافية واقتصادية مناهضة لها وظهور أصوات بارزة تنتقد أيديولوجيا «التقدم التقني»، كما تكشف عن ناظمتها الأساسية المتمثلة في الدعاية والإشهار[53]. تعالت في الأونة الأخيرة الأصوات المتعددة للمجتمع المدني «الدولي» لتربك حسابات الكبار من رجال المال والسياسة بقمم سياتل، دافوس وكيبك، مدشنة بذلك لعولمة ثقافية - مدنية مضادة انبثقت من داخل فئة «المعذبين في الأرض» (ف. فانون) كمهمشي النظام الاقتصادي الجديد، عولمة تشكل ممانعة ناجعة ضد العولمة الأمريكية الراهنة التي ترهن الإعلام والاتصال وتجعلهما في خدمة سلطة المال أولا وتسريح أعداد كبيرة من العمال والتقنيين والأطر.

٣ - الإعلام والاتصال بين الإخبار والإشهار

لا يمكن للإيديولوجيا الموجهة للوسائط الاتصالية أن تشتغل في تأن وروية؛ فهي لا تشتغل إلا وفق الزمن السريع والوتائر المتلاحقة، فالخبر يتطلب في نشره والحصول عليه سرعة الصحافي في الأداء المهني؛ لأن خبر اليوم يمحو خبر الأمس، كما أن خبر اليوم آيل للمحو والنسيان من طرف خبر الغد أو المساء. تبدو المادة الإعلامية إذن «من دون ذاكرة»،

ولنا في متابعة الدوائر الإعلامية لأحداث حروب البوسنة، الشيشان، الجزائر، الخليج، الشرق الأوسط وأفغانستان أخصب الأدلة على صحة هذا التحليل، إذ تتخذ فجائعية الحروب مادة دسمة يلتهمها العقل الإعلامي الذي يتحرك وفق عقارب الزمن اليومي السريع. إنها تقنية إشهارية، خاصة أن الإشهار هو مصدر أساسي لضمان استمرارية المنتوج الإعلامي. تتمكن منابر وقنوات إعلامية من التدبير الاقتصادي - تقنيا وبشريا - لمؤسساتها كما تتمكن المؤسسات المالية والشركات الكبرى من تسويق منتوجاتها لمضاعفة رأسمالها عن طريق الإشهار الذي لا يتوقف في تأثيره عند المستوى المالي فحسب، بل يتجاوزه لينتج آثارا سلبية ذات طبيعة تربوية، أخلاقية وثقافية مستمدة من الصور المتلاحقة، المتزاحمة والمكثفة للإعلانات والشرائط الإشهارية. إنها مضامين ثقافة سطحية تقف عند حدود الصورة دون تفكير في دلالاتها، الأمر الذي يقلص لدى الطفل إمكان تنمية ملكات السؤال، التحليل، النقد. غاية المنطق الاشهاري إقالة الفكر من إنجاز وظائفه «التقليدية»، وإبعاده عن «حشر نفسه» في عالم جديد يشتغل وفق معايير السطحية والسرعة والنسيان. ألا تشتغل أيديولوجيا الإشهار وفق منطق «خذ البضاعة (أ)» وبعد ثوان قليلة تلح عليك إشهاريا وعبر عنف سيكولوجي بأخذ البضاعة (ب) أو (ج)... إلخ؟ أيديولوجيا الإشهار من دون ذاكرة وهي تراهن على فقدان القارئ والمشاهد لذاكرته أيضا حتى يتأكد نجاحها ويتعمق حضور علاماتها السيميائية في المتخيل الاجتماعي لأوسع جمهور. إن العدو اللدود لهذه الأيديولوجيا الإشهارية هو الفكر التساؤلي كفكر يفتت أسسها ويفكك دعائمها لأنها أيديولوجيا كليانية واستبدادية تعمل على ابتلاع كل ما يعترض طريقها. إنها أداة تدمير ذاتي للديموقراطية نفسها. بيد أن الإشهار لا يخص المجال التجاري وحده، بل يمتد إلى المجال الثقافي عبر الدعاية للكتاب وشريط الكاسيت الصوتي والفيلم السينمائي، كما يمتد أيضا إلى المجال السياسي، وهو ما نروم بيانه في هذا السياق.

يرتبط الإشهار لغويا بالتشهير، كما يرتبط أيضا بالشهرة، فهو تشهير حين يهدف تسويد مشهد سياسي أو صورة شخصية سياسية، وهو شهرة حين يهدف إنجاز عكس ذلك. إن غياب تعميم الخبر والحق الديموقراطي في حيازته من قبل أوسع جمهور يحول الدعاية الإيجابية أو السلبية إزاء بلد معين أو شخصية سياسية محددة إلى «ديكتاتورية إعلامية». من هنا تتبع قيمة الدعوة إلى مبادرة شاملة بتأسيس «مكتبة رقمية كونية» تمكن من الحصول على الخبر خاصة أن العديد من المصادر الإعلامية والثقافية (جرائد، كتاب، مثقفين، فنانين... إلخ) تقبل عرض منتوجاتها بصيغة مجانية شريطة الإحالة على اسمها كطرف منتج. إن مشروع «المكتبة الرقمية الكونية» سيمكن من تقليص الفارق الكبير بين الأغنياء والفقراء في حيازة الأخبار والمعلومات والأفكار كما يبرز فيليب كيو[51].

٤ - من الاتصال اللامادي إلى اللاتواصل الثقافي والأخلاقي

من أهم الآثار السلبية لوسائل الاتصال الحديثة تفتيت الحياة الاجتماعية؛ وعزل الأفراد داخل علبهم المنزلية مستلبين بعلب التلفزة أو الحاسوب الشخصي للألعاب ونسج علاقات تعارف وتبادل آراء مع «أصدقاء افتراضيين» Amis Virtuels غير أن هذا الاتصال اللامادي الذي يجري بين منتجين لبرامج تلفزية ومشاهدين لا يجسد مستوى تواصليا بالمعنى التقليدي والمعروف حيث كان التواصل ماديا وحسيا يتم بين فردين أو مجموعة أفراد يلتقي بعضهم البعض الآخر. تراجع التواصل المعهود بدفئه الإنساني ليفسح في المجال لاتصال بارد وعن بعد، إذ تتكفل الموجات الفيزيائية والألياف والشبكات الرقمية بتعويض الحضور المادي للأشخاص بالغياب الفيزيقي للمتلقي والمرسل إليه، وهو ما يشرع المجال واسعا لمضاعفة العنف النفسي على متلقي المنتوج الإعلامي، خاصة بين فئتي الأطفال والمراهقين.

إن الصيحات المتعالية من قلب الولايات المتحدة الأمريكية المطالبة بإعادة النظر في ساعات البث التلفزيوني وكبح الجشع التجاري لكبريات القنوات الإعلامية، هي صيحات صادرة عن دوافع تربوية مشروعة، تتكهن بتفكك حتمي للأسس الأخلاقية والتربوية اللاحمة لعناصر المجتمع الواحد؛ فمشاهدة أفلام العنف تؤدي إلى تزايد حالات إطلاق الرصاص على الزملاء التلاميذ؛ كما أن مباشرة العلاقة بالصور البورنوغرافية [لا الصور المرتبطة بالتربية الجنسية السليمة] في سن حديثة تؤدي باليافعين إلى إعلان طلاق مبكر مع مؤسسة الأسرة كحاضنة للشاب أو الشابة من المراهقين حضانة مادية ووجدانية. إنه الطلاق المتمثل ومنذ السنوات الأولى لمشاهدة الطفل للتلفزيون في إحساس وهمي بالأمان، فعوض تنمية الإحساس بالاستقلال الذاتي عن طريق الاحتكاك المادي المباشر بالكائنات والأشياء يتقوى الإحساس بالعجز الطفولي، وبالانكفاء السلبي داخل الدائرة المغرية للكائنات والأشياء التلفزية(٥٥).

سبق للباحث الكندي المعروف مارشال ماكلوهان أن ميز بين وسائل اتصال (وسائط Médias) حارة ووسائل اتصال باردة، فوسائل الاتصال الحارة تخص الراديو والسينما، لأنها حاملة لرسائل وخطابات مسترسلة ذات معطيات كثيرة وبمعان واحدة لا تتيح مشاركة إيجابية من قبل المستمع أو المشاهد. أما وسائل الاتصال الباردة كالهاتف والتلفزيون فهي حاملة لرسائل بمعطيات قليلة (كالرسوم المتحركة) تتيح الإصغاء وتبادل معلومات قليلة (الهاتف)، لكنها تسمح بمشاركة أكثر للمتلقي؛ وهذه حال الكتابة أيضا(٥٦).

على رغم القيمة التي امتلكها هذا التصنيف في عقد الستينيات، حيث كان التلفزيون أقل صخبا وحرارة «من اليوم، فهو حاليا يبدو تصنيفا مقلوبا، لأن التلفزيون أصبح ضاجا بصور عنف وجنس وجريمة تؤدي إلى تفاعل كبير وانفعال واضح من قبل الفئات العمرية الشابة. كما أن الهاتف أصبح بدوره وسيلة اتصال حارة بعد تعميمه وتطور خدماته، حيث أضحت المكالمة

الهاتفية تعوض أحيانا المقابلة المباشرة الحارة، خاصة مع انتشار الهاتف المحمول وانخفاض التكلفة المالية للخدمات التي تنجزها شركات الاتصال لفائدة الزبائن. إن المعطيات الجديدة للتلفزيون كوسيلة اتصالية حارة «حرارة المشاهد الجنسية والإجرامية» ليست معطيات إخبارية إلا فيما يتعلق بالنشرات الإخبارية والأشرطة الوثائقية والأفلام ذات النزعة الثقافية الملحوظة. إنها معطيات لا تأتي بالجديد، بل توقظ في المشاهد رغبة العنف، أو على الأقل، تنميط حياته الخاصة بحسب الحياة المتخيلة والعجائبية للصور التلفزية. يضاف إلى ذلك مساهمة شبكة الإنترنت في تسهيل ممارسات التحرش الجنسي والاغتصاب كممارسات موضوعها الغالب هم الأطفال. إن هذه الشبكة التي تعتبر اليوم أكبر مكتبة وبريد وسوق تجارية في العالم مهددة لأن تكون أكبر سوق للجنس في العالم أيضا؛ ولعل المحاكمات الأخيرة في شهر مارس ٢٠٠٠ لمئات المتورطين في عمليات اغتصاب الأطفال عبر التسلل إلى مساكنهم من خلال شبكة الإنترنت هي دليل على ما يفرزه كل مخترع تقني جديد من انفلات لا أخلاقي يهدد الناظمة الأخلاقية لجزء من المجموعة البشرية.

تمكن وسائل الاتصال الحديثة، خاصة الإنترنت، من تطوير المناهج التربوية الخاصة بالتعلم عن بعد، من دون حضور مادي للأستاذ أو تواجد للمتعلم بالفصل. لهذا فقد تكون المدرسة هي أكبر سوق تجارية في القرن ٢١، حيث ستُسوق المواد التعليمية عبر الأقراص المدمجة والاتصال عن بعد. لكن هذا النهج الجديد الذي شجعه وزراء التربية في أوربا في مايو ١٩٩٦ هو نهج حامل لإمكانات تفكيك الأسس الثقافية التقليدية للفعل التربوي، خاصة أن فئة عظيمة من المسؤولين الجامعيين والسياسيين تبدي قبولها بل وتعلن تشجيعها لتحويل التعليم إلى تجارة[٥٧]. إن التكنولوجيا الحديثة غير قادرة - وخاصة في مرحلة اليفاعة والمراهقة، من دون الحديث عن سنوات الطفولة الأولى - على تعويض الدور التقليدي للمدرس كدور يجمع بين وظائف معرفية، وجدانية واجتماعية. لذا بإمكان الوسائط الاتصالية الحديثة أن تؤدي وظيفة دعم الفعل التربوي وتسهيل إنجازه.

من هنا تبدو الحاجة ملحة لتجاوز الديماجوجيا المرئية وموضعة المدرسة ضمن أدوارها الطبيعية، حيث يشكل الفضاء الأنسب للانفتاح على كل الوسائل الاتصالية الحديثة والتحكم فيها ونقدها أيضا [٥٨]. ينطلق المدير العام لمنظمة «اليونسكو» من الجذر الاشتقاقي اللاتيني للفظة التربية Education eduquer، (Ex ducere) الذي يعني «التوجيه والإرشاد نحو الخارج»؛ ليبين أن شعار «التربية للجميع» يجب ألا يركز على الجميع ويغفل تحقيق التربية نفسها؛ مما يوسع من احتمال تطوير أمية جديدة وخلق تفاوتات غير معهودة، لن يكون كفيلا بردمها سوى الفعل التربوي[٥٩]. إن دقة هذه الملاحظة لليباني كواشيرو ماتسورا koichiro matsura كملاحظة توضع بصيغة غير مباشرة موضع نقد مرحلة سابقة من خطة

وفي قرن جديد مهدت له السنوات الأخيرة من القرن العشرين بحلول «الأممية الاتصالية» محل «الأممية الشيوعية» - فضلا عن تكييف الأممية الاشتراكية في مؤتمرها الأخير سنة ١٩٩٩ لعقيدتها المذهبية وفق المجرى الراهن للعولمة واقتصاد السوق - سيكون من باب الإجهاد اليوتوبي والإغراق في فصام أيديولوجي بعيد عن مجريات واقع التفكير في إقامة نظام إعلام واتصال عالمي عادل يسمه التكافؤ بين المجموعات الدولية والوحدات الثقافية الكبرى. لقد أبرز جاموس وغريميون منذ ربع قرن مضى أن الحديث عن اقتسام المعلومات لا يتعلق سوى بـ «استهلاك» معلومات أنتجت في مجال آخر[٦٤].

صحيح أن ملاحظة هذين الباحثين ارتبطت آنذاك بالأنساق والنماذج المعلوماتية الكبرى Macro-ordinateurs؛ غير أنها في نظرنا ملاحظة تنسحب بالقدر نفسه من الأهمية على الأنساق الصغرى اللامادية واللامرئية، المتصلة في شبكة نقلها للمعلومات بالألياف البصرية، إذ تؤكد الوقائع الراهنة أن الذكاء الاصطناعي إنتاجا وتقنية وتخيلا ما زال حبيس البيت الأمريكي بصفة سائدة. ليس هناك إذن دمقرطة لتوزيع الخيرات المعلوماتية، إذ يبين فيليب كيو كمدير للمعلومات والإعلاميات باليونسكو أن الملك العام المشترك وخاصة في عصر المعلومات تنتج عنه مفارقتان أساسيتان: الأولى تتمثل في وجود «استغلاليين»، والثانية تظهر واضحة في إغناء الأغنياء وتفقير الفقراء (Effet Matthieu)، إذ إن الملك المشترك يوجد بإسهام الجميع من دون أن يتحمل «المستفيدون» نصيبهم من التكاليف[٦٥].

إن النظرة الواقعية التي تقيم طلاقا مع العمى الأيديولوجي المحلق بنا في سماء الحلم بتشييد نظام إعلام واتصال متكافئ، هي نظرة لا تتعارض مع المنظور المتشائم لمجريات هذه الثورة المعلوماتية وممكناتها المستقبلية، وهو تشاؤم فكر لا إرادة. لقد سبق للمفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي أن رفع صوته معلنا تركيبة جدلية محركة للمغامرة الإنسانية دائما، مغامرة عدم الاستكانة إلى الكائن وإبداع الممكن «تشاؤم الفكر وتفاؤل الإرادة». إن هذه التركيبة هي التي تحفز مفكرين عالميين من طراز آلان تورين A.Touraine على اعتبار النضال الاجتماعي بكل أشكاله وأصواته قادرا على مقاومة النزعة الليبرالية الجديدة وتصحيح مسار الديموقراطية حتى تتأكد قوة الأموال النظيفة والأفكار الحرة[٦٦]. علاوة على ذلك، فإن القراءة التاريخية اليقظة تكشف أن مشروع آل جور الحامل لدعوى أيديولوجية تضخم من مزايا الإنترنت، هو مشروع لا ينفصل في جذوره عن الأيديولوجيا المبشرة بتكنولوجيا الإعلام مع فيينر سنة ١٩٤٨، وإعلان «نهاية الأيديولوجيا» مع بيل في الستينيات. من هنا تتولد أسطورة الإنترنت، كما يستنتج أحد الباحثين الفرنسيين المعروف بمقاربته الرصينة لحقل الإعلام والمعلوميات[٦٧].

الغايات التجارية المتوخاة والمتعضية مع ماهية رأس المال الباحث عن عولمة لكتله النقدية ومنتجاته السلعية[60]. إن المدخل الخصب مستقبلا لدخول مجال التنافس الدولي سيتحقق داخل نظام الإعلام والاتصال إن أرادت مجموعة الجنوب، وضمنها العالم العربي، تحقيق تنمية حقيقية كتنمية تؤدي اقتصاديا إلى استثمار ناجح في أكثر القطاعات إنتاجية ومردودية كما تؤدي ثقافيا إلى اكتساب مناعة فكرية تمكن هذه المجموعات الدولية والثقافية، المهيمن عليها، من اقتحام حلبة حروب إستراتيجية للحرب الإعلامية فيها أولوية بارزة. إنه أكبر المداخل لانخراط إيجابي فعال في السيرورة الجبرية للعولمة التي لا يمكن صد موجاتها بمجرد ركوب سهل لخطاب الخصوصية التي تستميت فئة من النخب السياسية والثقافية في المنافحة عنها، والحال أن الخصوصية الحضارية لا تنفصل عن الأبراج العادية لثقافة العولمة[61].

في مرحلة التحرير العالمي للاقتصاد وتسلل القطاع الخاص إلى قطاع التربية والتعليم، الذي يظهر قطاعا منتجا في عيون خبراء «المنظمة العالمية للتجارة»[62]؛ يظهر أن البداية الحقيقية لتقليص الهوة بين الشمال والجنوب كصيغة مستقبلية للتخفيف من حدة اللاتكافؤ في إنتاج الخيرات الاتصالية والمعلوماتية تكمن «البداية» في الاستثمار السريع والفعال في قطاع التربية والتكوين لضمان تأدية الخدمات الاجتماعية التقليدية للجيل الناشئ. إن الانخراط الضروري في النظام الإعلامي - الاتصالي العالمي انخراطا إيجابيا ومنتجا لا يمكن أن يكون باستنساخ أيديولوجية «نقل التكنولوجيا» التي عمقت تخلف العالم الثالث لعدم امتلاكه، ماديا ورمزيا، مفاتيح التقدم وإنتاج الخيرات، خاصة أن إنجاز الثروة الاقتصادية ليعمم على فئات اجتماعية مختلفة لا يمر إلا عبر إنجاز ثورة فكرية تقطع مع الأفكار الماضوية والإجراءات الترقيعية العمياء التي تحمل حنينا إلى الماضي وإعجابا بالغرب، الذي لم يحقق تفوقه إلا عبر تدشينه لقارات علمية ومعرفية تفكك ألغاز الإنسان والمجال المادي على حد سواء. إن تشييد مجتمع اتصالي لا يكون إلا بمجاوزة أوهام ثلاثة: أولها الفصل بين الاختيارات التقنية والاختيارات الاجتماعية، وثانيها يرتبط بما يمكن نقله من تكنولوجيا اتصالية، وثالثها يتصل بالمفارقة بين المظاهر التقنية ومضامين هذه المظاهر. فعوض أن يشرط نوع التجهيز التقني سلوكنا، ينبغي على سلوكنا أن يشرط نوع التكنولوجيا المرغوب فيه[63].

إذا كان إنتاج أيديولوجيا «نقل التكنولوجيا» في ركوب رهان الانخراط في النظام الإعلامي - الاتصالي العالمي يعتبر وهما معمقا للتخلف، فإن معانقة أيديولوجيا مساواتية بين عناصر هذا النظام تؤدي، هي الأخرى، إلى تعميق التخلف؛ ففي عالم جديد افتقد إلى حرارة الحلم بالمساواة المطلقة عبر اجتثاث كل مظاهر التقسيم الطبقي وإفرازاته داخل «جنة» الشيوعية؛

يمكنه أن يتطور إلا بترسيخ دينامي وتراكم منفتح للحريات الفردية والجماعية، يمكن للمؤسسات الإعلامية كنتيجة للديموقراطية أن تتحول إلى سبب رئيسي في إغناء سيرورة الديمقراطية بنقد أداء المؤسسات السياسية، وإسماع أصوات التعدد الآتية من رحم المجتمع المدني. هيمنت على الإعلام العربي وسكنته خصائص لم تفارقه حتى ونحن نقتحم عتبة قرن جديد وألفية ثالثة، وهي خصائص تظل حاضرة في كل المجال العربي مع تفاوت تأثيرها كما وكيفا بين بلد عربي وآخر، وأهم هذه الخصائص:

١ - الاستثمار في قطاع الإعلام بين الواقع والطموح

لا حاجة إلى التذكير بأن معركة الإعلام هي مفصل حيوي وحلقة حاسمة من المعركة القومية، لأن الحروب العسكرية والسياسية التي خاضها العرب - وختمت بهزائم استراتيجية موغلة في الجسد العربي - هي حروب، إضافة إلى ما وسمها من ضعف عسكري وهشاشة دبلوماسية مقارنة بالخصم الصهيوني، وسمها أيضا ضعف إعلامي، حيث كانت السيادة للجعجعة اللفظية والانتفاخ الخطابي، إذ غابت الاحترافية الإعلامية القمينة بنسج عناصر مشهد سمعي - بصري يقدم الذات العربية - الإسلامية تقديما يخترق المطابخ الإعلامية والثقافية للغرب والصهيونية. ليس جديدا إثبات أن العالم العربي لا يخصص سوى نسبة ضئيلة من دخله القومي للبحث العلمي، وليس جديدا أيضا إبراز استحالة المقارنة بين قوة استثمار البلدان المتقدمة في المجال المعلومياتي وضعف الاستثمار العربي في المجال نفسه؛ خاصة حين نعلم أن حقل الإعلام والاتصال يتميز عربيا بصدمة إعلامية وغياب تنظير إعلامي وحضور تناقض جوهري بين سيادة طابع الترفيه من جهة وغياب التوعية الثقافية من جهة ثانية[18].

بيد أنه من الضروري التركيز على مسألة أساسية تشكلت معالمها منذ أكثر من عقد زمني، وتتمثل أساسا في مبادرة رأس المال الخليجي باقتحام مجال توظيف جزء مهم من كتله النقدية في قطاع الاتصال والإعلام. يتعلق الأمر هنا أساسا بالاستثمار السعودي في محطات MBC، ART، ORBIT. إذ إن قناة «م.ب.س» بدأت بثها في مطلع التسعينيات من القرن العشرين وتلتها قناة «أ.ر.ت» سنة ١٩٩٣ ببث مجاني ليتحول سنة ١٩٩٥ إلى بث متخصص، بينما شكلت محطة «أوربيت» ومنذ البداية محطة تتطلب اشتراكا لأنها ذات بث رقمي. أما النصف الثاني من عقد التسعينيات من القرن الماضي فقد تميز بظهور قنوات أخرى مجانية كالقناة اللبنانية «إل. ب. س» وقناة «المستقبل» والقناة القطرية «الجزيرة» التي انتقلت من البث المجاني إلى البث المؤدى عنه باشتراك رقمي في خريف ٢٠٠١، وذلك بعد انفرادها بنقل أطوار ومضاعفات ما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. كما أسس اتحاد الإذاعة والتلفزيون المصري سنة ١٩٩٨ قناة «النيل» للأخبار والرياضة والثقافة، التي ركزت في خطتها أول الأمر على البث المجاني لمدة ثلاث سنوات، وهي الخطة الممتدة لغاية سنة ٢٠٠٢.

IV - الإعلام العربي ومطلب «السلطة الرابعة»

تكشف القراءة الوصفية لتشكيلات الإعلام العربي بكل نزعاته الأيديولوجية واختلافاته التعبيرية، إذاعة أو صورة، عن عدم قدرته على تجسيد حقيقة «السلطة الرابعة»، إذ لم يبلغ بعد مرقى ممارسة الرقابة الفكرية الموضوعية على السلطات الأخرى السياسية والاقتصادية والقضائية. لا يمكن تناسي حضور تباين في الأداء المهني والمرجعية الثقافية - الأيديولوجية بين بلد عربي وآخر، أو بين منبر إعلامي وآخر، أو مؤسسة إعلامية وأخرى؛ وهو تباين يمتح سنده الفعلي إما من علاقة النسق الإعلامي - كمنبر أو مؤسسة - بالمؤسسة السياسية، سواء كدولة أو حزب سياسي، منافحة أو معارضة، وإما من علاقته بمستوى تحقق الديموقراطية في كل بلد من بلدان المجال العربي. غير أن الثابت هو أن الإعلام العربي الذي يحتضن في سجله التاريخي تضحيات رجاله ماديا ومعنويا، هو إعلام مسكون إلى حد الساعة بخصائص واضحة تحجز خصوبة أدائه وعقمها، ولعل في سيادة الجانب السياسي وضغط شعارات كل مرحلة ما يفسر عسر انفلاته من قوة الأيديولوجيا نحو قوة الميديولوجيا [الأداء الوسائطي].

كانت المرحلة الأولى من مراحل حياة الإعلام العربي مرحلة وطنية أُسست فيها منابر إعلامية مكتوبة لمناهضة الحضور الاستعماري، وهي منابر برزت في مصر والشام وبعدهما المغرب في بداية القرن العشرين، ليتضاعف عددها في فترة ما بين الحربين الكونيتين الأولى والثانية. أما المرحلة الثانية وهي مرحلة الخمسينيات والستينيات، كمرحلة التحرر من الاستعمار وتشكل موجة استقلال سياسي أو تشكيل دول جديدة، فهي مرحلة الوحدة العربية والصراع مع الصهيونية، مرحلة وسمها الحضور الأيديولوجي القوي في الخطابات الإعلامية والاتصالية عبر مساحات الجرائد والإذاعات والتلفزيونات المؤسسة كلها بعد الاستقلالات الوطنية. إن هذه المرحلة التي عرفت على مستوى الخطاب الإعلامي [الملحق بالخطاب السياسي] فائضا أيديولوجيًا يبشر بنهاية إسرائيل، ستتحول بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى مرحلة الفائض الأيديولوجي المعلن حدوث الكارثة القومية. أما المرحلة الثالثة المميزة لعقد السبعينيات فهي مرحلة الإيمان الوثيق بضرورة التنمية الشاملة عن طريق «نقل التكنولوجيا». بينما تمثل المرحلة الرابعة والأخيرة تدشينا لمسلسل الارتباط بالديموقراطية مطلبا وممارسة (منتصف عقد الثمانينيات).

إنها مرحلة ما زالت حلقاتها مسترسلة إلى الآن، وهي تتسم بتنامي الوعي بالأهمية الاستراتيجية للديموقراطية، وتعالي أصوات ومطالب المجتمعين المدني والسياسي.

يتناسق تطور الأداء الإعلامي بحضور الديموقراطية وينتفي أداؤه النوعي بانتفاء حضورها، لذلك تتجدد دعوة تجذير الديموقراطية في العالم العربي وفي مجاله الإعلامي، كمجال لا

يمكنه أن يتطور إلا بترسيخ دينامي وتراكم منفتح للحريات الفردية والجماعية، يمكن للمؤسسات الإعلامية كنتيجة للديموقراطية أن تتحول إلى سبب رئيسي في إغناء سيرورة الديمقراطية بنقد أداء المؤسسات السياسية، وإسماع أصوات التعدد الآتية من رحم المجتمع المدني. هيمنت على الإعلام العربي وسكنته خصائص لم تفارقه حتى ونحن نقتحم عتبة قرن جديد وألفية ثالثة، وهي خصائص تظل حاضرة في كل المجال العربي مع تفاوت تأثيرها كما وكيفا بين بلد عربي وآخر، وأهم هذه الخصائص:

١- الاستثمار في قطاع الإعلام بين الواقع والطموح

لا حاجة إلى التذكير بأن معركة الإعلام هي مفصل حيوي وحلقة حاسمة من المعركة القومية، لأن الحروب العسكرية والسياسية التي خاضها العرب - وختمت بهزائم استراتيجية موغلة في الجسد العربي - هي حروب، إضافة إلى ما وسمها من ضعف عسكري وهشاشة دبلوماسية مقارنة بالخصم الصهيوني، وسمها أيضا ضعف إعلامي، حيث كانت السيادة للجعجعة اللفظية والانتفاخ الخطابي، إذ غابت الاحترافية الإعلامية القمينة بنسج عناصر مشهد سمعي - بصري يقدم الذات العربية - الإسلامية تقديما يخترق المطابخ الإعلامية والثقافية للغرب والصهيونية. ليس جديدا إثبات أن العالم العربي لا يخصص سوى نسبة ضئيلة من دخله القومي للبحث العلمي، وليس جديدا أيضا إبراز استحالة المقاربة بين قوة استثمار البلدان المتقدمة في المجال المعلومياتي وضعف الاستثمار العربي في المجال نفسه؛ خاصة حين نعلم أن حقل الإعلام والاتصال يتميز عربيا بصدمة إعلامية وغياب تنظير إعلامي وحضور تناقض جوهري بين سيادة طابع الترفيه من جهة وغياب التوعية الثقافية من جهة ثانية[٦٨].

بيد أنه من الضروري التركيز على مسألة أساسية تشكلت معالمها منذ أكثر من عقد زمني، وتتمثل أساسا في مبادرة رأس المال الخليجي باقتحام مجال توظيف جزء مهم من كتله النقدية في قطاع الاتصال والإعلام. يتعلق الأمر هنا أساسا بالاستثمار السعودي في محطات MBC، ART، ORBIT، إذ إن قناة «م ب س» بدأت بثها في مطلع التسعينيات من القرن العشرين وتلتها قناة «أ ر ت» سنة ١٩٩٣ ببث مجاني ليتحول سنة ١٩٩٥ إلى بث متخصص، بينما شكلت محطة «أوربيت» ومنذ البداية محطة تتطلب اشتراكا لأنها ذات بث رقمي. أما النصف الثاني من عقد التسعينيات من القرن الماضي فقد تميز بظهور قنوات أخرى مجانية كالقناة اللبنانية «إل، ب، س» وقناة «المستقبل» والقناة القطرية «الجزيرة» التي انتقلت من البث المجاني إلى البث المؤدى عنه باشتراك رقمي في خريف ٢٠٠١، وذلك بعد انفرادها بنقل أطوار ومضاعفات ما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. كما أسس اتحاد الإذاعة والتلفزيون المصري سنة ١٩٩٨ قناة «النيل» للأخبار والرياضة والثقافة، التي ركزت في خطتها أول الأمر على البث المجاني لمدة ثلاث سنوات، وهي الخطة الممتدة لغاية سنة ٢٠٠٢.

تبرز كل هذه الأمثلة قوة تحويل كتل نقدية ورساميل عربية مهمة (خليجية في الأساس) إلى استثمارات في قطاع الإعلام والاتصال، حيث تتأكد حركية مبادرة الرأسمال الخليجي في القطاعين العام والخاص من أجل تطوير المجال الإعلامي، وهي حركية لا تنفي واقعا قائما يتمثل في هجرة الرساميل العربية نحو قطاعات ريعية غير منتجة. كما لا تنفي صعوبة استقطاب فئات واسعة من المشاهدين العرب نحو هذه القنوات والمحطات الفضائية الرقمية المؤدى ثمن مشاهدتها، لأن مجال القرصنة المعممة لبطاقات الاشتراك يسهل على الإنسان العربي إمكان التقاط قنوات فضائية أخرى، إذ لا تتوسع سوق الاشتراك إلا في مناسبات محددة ووقائع صاخبة كالتظاهرات الرياضية والأحداث العسكرية (حال التدافع الملحوظ للالتقاط الرقمي لقناة الجزيرة في خريف ٢٠٠١ كما سبقت الإشارة إلى ذلك).

إن رهان الاستثمار في قطاع الإعلام والمعلوميات بالنسبة إلى رجال المال والأعمال العرب ليس رهانا سياسيا من أجل الآخرين، و«لإنقاذ الأمة»؛ بل هو رهان ذاتي كذلك، حيث إن أخصب المجالات الاستثمارية لمضاعفة الرساميل والكتل النقدية هو مجال الإعلام والاتصال. أمام الرأسمال العربي في ظل العولمة التجارية المطبوعة بسمة تنافسية شرسة رهان أساسي، وهو دخول مجال الاستثمار في قطاع الاتصال والإعلام للتقليص من حجم التفوق الغربي الذي يمركز ٩٥٪ من الاستثمارات في هذا القطاع في شمال الكرة الأرضية.

٢ - الكفاية والكفاءة والتكافؤ

هي خصائص تتشابه في فعل تصويتها ونطقها كمفردات، كما تتشابه إن لم تكن تتطابق في ناظمة واحدة تجمعها وهي «الوطن العربي»، فمجال الإعلام خصوصا والاتصال عموما، ما زال يعاني عدم كفايته (الكم) لتلبية الحاجات الثقافية والترفيهية للإنسان العربي، وعدم كفاءته (النوع) لضعف مهنيته وقلة إمكاناته المالية لتوطين أقمار اصطناعية في المجال الفيزيائي الممتد، كما هو يعاني عدم تكافئه مع الإعلام الغربي وقنوات الاتصال وشبكات المعلوميات العالمية. يستثمر جوهل جالتونج G.Galtung نظرية الإمبريالية البنيوية التي تميز بين المركز والأطراف - حيث يتضمن المركز هو الآخر مركزا وأطرافا كما تتضمن الأطراف هي الأخرى مركزا وأطرافا - في فهمه لحالة التدفق الإعلامي والمعلوماتي الراهن. اعتمادا على هذه النظرية هناك بناء رأسي عمودي يتمثل في عدم تكافؤ العلاقة بين الدولة المركز (أمريكا) والدول الأطراف، وهناك بناء دائري على شكل عجلة يمثل لعلاقات قائمة ومستمرة بين المركز وكل الأطراف[١٩].

تنقل هذه النظرية البنيوية الامتداد الإمبريالي من المجال الماكرو - اقتصادي إلى المجال الاتصالي - الإعلامي، ليكون فعل التبادل التجاري الدولي المتسم باستغلال المركز للأطراف فعلا يتكرر مضمونا لا شكلا، لاختلاف المواد في مجال العلاقات الدولية في أبعادها الثقافية

والاتصالية. من هنا، ونتيجة لهذا التدفق الإعلامي الآتي من الغرب والذي يتجلى في سيل المطبوعات والمسلسلات والمنتوجات الثقافية، ليس أمام الإنسان العربي، لعدم كفاية المنتوج الوطني، إلا الإقبال على المنتوجات البرانية بما تمثله من علامة من علامات الغزو الثقافي. يبين آل هستر AL Hester في مقارنة طريفة أن الدول والأفراد مثل الكائنات الحية التي لديها استعداد لتلقي معطيات من العالم الخارجي، وتحسين الذات وتمنيعها في الوقت نفسه [٢٠]. كذلك الشأن بالنسبة إلى النظام الإعلامي الدولي الراهن كنظام أمريكي - أوروبي، حيث الدول مستعدة لتلقي المنتوجات الإعلامية من المركز الإمبريالي لإشباع حاجياتها (كالتغذية تماما)، لكنها تستجيب مع هذه المنتوجات وفق نظام اختيار وإقصاء يلائم المصالح السياسية للنخب الحاكمة المتاقطبة جوهريا حول تأبيد حضورها في سدة الحكم.

إن التدفق الإعلامي والمعلومياتي المرسل أحاديا من مركز واحد يجعل النظام الإعلامي - المعلومياتي العربي في وضعية عدم كفاية لإشباع حاجيات المواطن العربي [٢١]، كما يجعله في وضعية اللاتكافؤ مع قوة الأداء والاستثمار المميز للنظام الإعلامي الدولي. هذا فضلا عن حداثة إنشاء مؤسسات إعلامية ومعاهد صحافية تشكل مشاتل خصبة ومختبرات حقيقية للصحافي في البلاد العربية لاجتراح مسار مهني واحترافي يشق الدرب نحو تجسيد مطلب «السلطة الرابعة»، وينتفض على وصاية سلطة المال والسياسة خدمة للطلب الثقافي لفئات المجتمع، وتيسيرا لفعل بعيد المدى للتنشئة الاجتماعية - السياسية وتدبير معقلن للحظات «الوقت الحر».

٢- السلطة الأولى والسلطة الرابعة

لا يمكن نفي وجود علاقات قوية، ظاهرة وخفية بين رجال السياسة ورجال الإعلام بحكم حاجة كل طرف إلى الطرف الآخر. فالصحافي يترصد خطوات السياسي لينهل منه عناصر الخبر وليؤلف مادة إعلامية تنويرية، إخبارية أو فضائحية. أما السياسي فهو أيضا يحتاج إلى الصحافي لينشر له أخبارا تكون جزءا من حرب نفسية أو سياسية، أو يبلغ إرسالية تفيد الجمهور. غير أن هذه الحاجة المتبادلة بين رجال السياسة ورجال الإعلام لا تطبع بالتكافؤ والتناظر خصوصا في المجال العربي، حيث يتقوى الفاعل السياسي ويبهت فعل الفاعل الإعلامي، فما سر هذا اللاتكافؤ الذي يؤدي إلى حضور واضح للسلطة الأولى وانكماش واضح لـ «سلطة رابعة» غير قائمة كسلطة؟

غير خاف إذا ما نحن توغلنا في أركيولوجيا الدولة العربية الحديثة أن نصدر حكما بأنها دولة لم تتشكل في سياق مشروع تاريخي، عضده الجدل المنتج والتقدمي بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، ولا هي دولة نشأت من صلب المشروع الديموقراطي. إنها دولة من إفرازات المرحلة الاستعمارية أو ما بعد الاستعمارية مباشرة؛ تشكلت بفعل توافقات مرحلية

داخل حلقات سياسية - عسكرية ضيقة، فهي ليست الخلاصة المؤسساتية والبنية العليا لكل خلايا المجتمع وطبقاته السفلى. من هنا كان مدخلها إلى السيادة والحكم الاستئساد على المجتمع بالإكراه لا بالإقناع، وبالاستبداد السياسي لا بالهيمنة الثقافية؛ فكان بديهيا في حقل مجتمعي تنخره الأمية وفي غياب تقليد ديموقراطي تكون ديموقراطية التواصل والاتصال من مشتقاته أن تكون «قوة شوكة الدولة وغلبتها» (ابن خلدون)، هي المستند الناجع لأسلوب الحكم بالنسبة إلى الدولة العربية في الأزمنة الحديثة؛ وكان بديهيا أيضا أن تستصغر شأن الإعلام، وأن تعتبر الاتصال والإخبار شأنا أيديولوجيا دائرته الضيقة هي البيانات والخطابات والتكذيبات التي تتكفل بها وزارات وصية، وهي الوزارات التي ينعدم وجودها في البلدان الديموقراطية، حيث لا وجود لوزارة إعلام أو أنباء أو اتصال بل مجلس أعلى أو هيئة عليا للقطاع الإعلامي [مثال المجلس الأعلى السمعي البصري بفرنسا].

في قلب هذه السيرورة التاريخية لتشكل الدولة العربية تشكلت أنوية الإعلام العربي ومؤسساته، بيد أنها لم تتمكن من أن تتحول إلى «سلطة رابعة» على رغم تضحيات العديد من الإعلاميين العرب واقتحامهم معترك النضال السياسي، الحقوقي والثقافي، بل وتصدر أسماء إعلامية واجهة العمل العمومي والمبادرة الجماعية.

يتمثل ضعف الإعلام العربي في نواقص بنيوية أهمها[7]:

١- عدم كفاءة قنوات الاتصال والإعلام.

٢- ضعف مستوى الاستجابة.

٣- ضعف مستوى مؤسسات التخطيط.

٤- ضعف التنسيق بين مؤسسات الاتصال والإعلام.

٥- انعدام الحرية الإعلامية.

٦- ضعف مستوى المادة الإعلامية.

٧- ضعف مستوى الإطار البشري الإعلامي.

٨- عدم مسايرة الثورة الإعلامية.

وعلى رغم قيمة هذا التعداد لنواقص الإعلام العربي، فهي لا تحسب كلها على النظام الإعلامي العربي، لأن ضعف مستوى الاستجابة يرتبط بالشروط الثقافية للمتلقين، كما أن ضعف مستوى التخطيط يتعلق بصيغ بينة مع المستويات الرأسية للقرار السياسي، إضافة إلى أن انعدام الحرية هو أيضا جزء من انعدام أو ضعف حضور الديموقراطية. إنها نواقص لا تحسب على الإعلام العربي بل تحسب له ولصالحه لأن توافرها من شأنه أن يمنح الأداء المهني للإعلاميين العرب دفعة ونقلة نوعيتين. إن ما يمكن الاحتفاظ به ضمن هذه اللائحة من النواقص البنيوية الساكنة مجال الإعلام على العربي والكابحة لتطوره، هو ضعف أو غياب

استراتيجية حقيقية في مجال الإعلام رغم وجود «ساتل» عربي، وعلى رغم وجود مؤسسات جامعية ومراكز توثيق ومكتبات، فهي لم تمهد لتوطين ممارسة إعلامية مندمجة في الحياة اليومية للإنسان العربي. من هنا يكون الرأي الذي يستنتج أن كل التسميات من «صناعات ثقافية»، «الثقافة كصناعة»، «العقار والأجهزة الإعلامية»، «تكنولوجيا المعلومات»، «اقتصادات الثقافة والإعلام»... إلخ، هي تسميات ذات مضمون أيديولوجي يؤكد أولوية الاقتصادي (تكنولوجيا، عقار، صناعة) هو في الحقيقة رأي قويم ونافذ الحكم[٧٢]. إن أولوية الاقتصادي على الثقافي في تصور ممكنات الأداء الإعلامي، إضافة إلى غياب استثمار عربي في قطاع الإعلام والمعلوميات، والثقافة عموما، هو ما يجعل العرب راهنا ومستقبلا أمام تحديات حضارية عامة وثقافية خاصة، وذلك وسط معترك الانفجار المعلوماتي أو القنبلة المعلوماتية. إن عدم تجسيد مفهوم «السلطة الرابعة» من قبل الإعلام العربي، هو مؤشر على استمرار دخول النخب السياسية والعسكرية العربية حروبا ناقصة ما دامت لا تضع بجانبها المؤسسات الإعلامية لبناء هوية سمعية - بصرية ضمن الرقعة الواسعة والمركبة للمنظومة الإعلامية والاتصالية الدولية.

خلاصة أساسية

بعد عرض تجليات ثورة الاتصال والإعلام المتسارعة حلقاتها، وبعد استجلاء أهم النتائج الإيجابية والسلبية لهذه الثورة، مكنتنا القراءة التحليلية والنقدية لمنجزات التراكم المعلوماتي الراهن من استجلاء عناصر خصبة لخلاصة أساسية تظل مسكونة بالنسبية ومتسمة بالانفتاح؛ وهي الخلاصة التي نركب مضامينها في الآتي:

١- تعضي العلاقة بين الإعلام والديموقراطية حيث التكامل قائم بين المؤسسات الإعلامية من جهة والمؤسسات السياسية والمدنية من جهة ثانية. لا مراء في إثبات أن الديموقراطية هي المرتع الخصب لتطور الإعلام وتفعيل إنجازه كما وكيفا، غير أن الإعلام هو الآخر - ومنذ طرح «ماكلوهان» لمشروع العالم الذي سيتحول إلى قرية كونية بفضل الإعلام والاتصال - يطور الديموقراطية ويغني صيرورتها خاصة حين يؤكد ذاته كسلطة رابعة.

٢- تنشيط المثقف لخطابه النقدي إزاء ثورة المعلومات المنفتحة راهنا ومستقبلا على ممكنات «مجهولة وغير متوقعة»، تقلص من تأثير الأدوار الكلاسيكية للمثقف عبر إزاحة التلفزيون للكتاب، إذ أمسى الفعل اليدوي البسيط للضغط على الزر Zapping فعلا سحريا تقضم لذته لذة قراءة الكتاب والسفر عبر مضامينه المتنوعة. ليس غريبا إذن أن نجد أن المثقفين بمختلف شرائحهم المهنية وخطاباتهم المعرفية هم حملة دعوى التشهير بالتلفزيون، وتضخيم الآثار السلبية لثقافة الإشهار والاستهلاك التي تعمم علاماتها عبر وسائل الاتصال الحديثة كالتلفزيون والإنترنت.

٣- الانشطار في النظر إلى نتائج ثورة الإعلام والاتصال من منظورين مختلفين بل ومتناقضين: أ - منظور متفائل يبشر بقيمة منجزات تقنيات الاتصال مع فيينير في الأربعينيات، ويعتبر العالم مجرد قرية صغيرة مع ماكلوهان في الستينيات، كما يجمل الفتح العظيم للإنترنت مع آل جور، نائب الرئيس الأمريكي السابق كلينتون. ب - منظور متشائم يفضح الآثار السلبية للإشهار، ويكشف عما تحدثه قنوات الاتصال الحديثة من لا تواصل ثقافي وأخلاقي، كما يبين استمرار اللاتكافؤ بين الفئات الاجتماعية من جهة، وشمال الكرة الأرضية وجنوبها من جهة ثانية، في تمثل مكتسبات الثورة المعلوماتية والاستفادة من تدفق خيراتها. جرى الإعلان عن هذا المنظور المتشائم عبر مقاربات مختلفة بدأت مع مدرسة فرانكفورت الفلسفية في الأربعينيات ونضال بلدان عدم الانحياز في الستينيات، من أجل إقرار نظام إعلامي دولي متكافئ؛ وصولا إلى نقد شعار الثورة المعلوماتية كملك مشترك مع ماتيلار، كيو، ساراماجو... إلخ.

٤- معاناة الإعلام العربي ضعفا في الاستثمار المادي، وانكماشه في الأداء المهني بحكم تبعية المؤسسة الإعلامية للمؤسسة السياسية الرسمية، علاوة على هذا هزالة النسب المخصصة للبحث العلمي من مجموع الدخل الوطني العام عبر كل المجال العربي. ثمة تطور كمي متزايد لمنابر إعلامية وقنوات تلفزية عربية، وثمة استثمار للرأسمال الخليجي في قطاع الإعلام والاتصال، وهو استثمار متزايد وملحوظ، غير أن المعوقات البنيوية والتاريخية المبينة أعلاه تند تحقق مطلب «السلطة الرابعة» بالنسبة إلى واقع الإعلام العربي.

٥- في استرسال حلقات الثورة المعلوماتية الملقبة بـ «القنبلة المعلوماتية»، وفي تلاحق الاكتشافات الخاصة بالتقنيات الاتصالية وهي اكتشافات معضدة للموجة الكاسحة للعولمة؛ يبدو أن المستقبل لن يكون للتعصب المغلق للهويات الوطنية، كما أن السباحة في العالم الافتراضي للشبكة العنكبوتية للإنترنت لن تجعلنا مستقبلا نعيش بشخصية منفصمة ذات هويتين، واحدة تقليدية وأخرى حداثية. إذ لا مجال للتوفيق بين الضغط على الزر والتعامل الملموس مع مكتشفات تقنية من جهة، والتفكير ضمن عالم رموز ميتافزيقية وخرافية من جهة أخرى. من هنا يتحدد مصيرنا كعرب في ضرورة الانخراط الإيجابي ضمن ثورة الاتصال والمعلومات، بما يكسب الذات العربية وسائل المناعة الثقافية أمام النزعة التجارية الجامحة لموضة العولمة، لتمثل نتائج هذه الأخيرة، وترقب آثارها المستقبلية، عوض إنتاج تضخم خطابي حولها، قبولا أو رفضا من دون تشرب مفعولها الكوني؛ وفي هذه الحالة سنخطئ ميعادنا مع النهضة التي نحلم بها، بعد أن أخطأنا الميعاد الأول في نهاية القرن التاسع عشر المتوج بسلسلة من الانتكاسات والهزائم والهزات طيلة القرن العشرين.

٦- وجوب بناء صورة سمعية - بصرية خاصة بالذات العربية، صورة تقوض الصور المشوهة التي نسجها الإعلام الغربي حول العرب والإسلام في المتخيل الجماعي، وفي أسس التنشئة الاجتماعية للكائن الفردي والأسري في البلدان المتقدمة. على وسائل الإعلام العربية بمختلف تعبيراتها: المكتوبة والسمعية والسمعية البصرية إبداع أشكال جديدة تصوغ الذات صياغة صوتية ومرئية بكثير من الجمالية وقليل من الخطابة، حتى نؤسس لإيديولوجيا سمعية - بصرية مقبولة ومستساغة عوض الأيديولوجيا الخطابية التي أبانت عن تهافتها، وكشفت عن تأخرها التاريخي في الكثير من المنعطفات التاريخية والاستحقاقات الحضارية المأمولة.

هوامش البحث

1 Le Monde, 14 Octobre, 1999.

2 عواطف عبدالرحمن، الإعلام وتحديات العصر؛ عالم الفكر المجلد ٢٣، عدد ٢/١. ١٩٩٤. ص٨.

3 Philippe Breton & Serge Proulx. L'explosion de la communication 2éd La découverte - Boréal. Paris - Montréal. 1993. pp252-260.

4 Miche Senecal, Le courrier de L'UNESCO; Févrrier 1995.

5 هربرت. أ. شيلر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبدالسلام رضوان، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٤٣، مارس ١٩٩٩، انظر بشكل خاص الفصل الأول «التضليل الإعلامي والوعي المعلب»، ص١٧-٤٨.

6 Armand Mattelart. Le courrier de L'UNESCO; Fevrier 1995.

7 هانس. بيترمارتين وهارالد شومان، فخ العولمة، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٣٨، أكتوبر ١٩٩٨، ص٢١-٣٩.

8 Danny. T.Quah. L'ascension des prroduits de savoir, in Le courrier de L'UNESCO. Décembre 1998.

9 بيل جيتس، المعلوماتية بعد الإنترنت، ترجمة عبدالسلام رضوان: عالم المعرفة العدد ٢٣١، مارس ١٩٩٨، الكويت، ص٢٩٧.

10 يحيى اليحياوي، العولمة ومجتمع الإعلام، منشورات الزمن، الرباط، العدد ٢٢، فبراير ٢٠٠١، ص ٢٢-٢٤.

11 P. Krugman, Foreign affairs. May, 1998.
Voir Sophie Boughari "A bas l'optimisme millénariste"
Le courrier de L'UNESCO, Dec, 1998.

12 محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامي العربي، عالم الفكر، الكويت، المجلد ٢٨، أكتوبر - ديسمبر ١٩٩٩، ص١٧٨.

13 François Brune, La violence de L'idéologie publicitaire Le Monde Diplomatique, Août 1995.

14 Armand & Michéle Mattelart, Histoire des théories de la communication, ed La découverte, Paris, 1997 P43.

15 Haroum Jamous & Pierre Gremion, L'ordinateur au pouvoir, essai sur les projets de rationalisation du gouvernement & des homme ed Seuil, Paris, 1978. P49.

16 Alvin Toffler, Le choc du futur, Denoël, Paris, 1974.

17 Baldomeiro Shanin Canon. Le courrier de L'UNESCO, Mars 1995.

18 فيليب تايلور، قصف العقول، ترجمة سامي خشبة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٥٦، أبريل ٢٠٠٠، ص ٢٥٦-٢٦٠.

19 Paul Moreira, Les enfants malades de la publicité.
Le Monde Diplomatique, Sep, 1995.

20 François Brune, Violences de L'idéologie publicitaire, Le Monde diplomatique, Août 1995.

Armand Mattelart, L'internationale Publicitaire, ed La découverte, Paris 1989. 21
Armand Mattelart & Michel Palmer, Sous la pression publicitaire, in Médias, mensonges et démocratie, Le monde diplomatique; Maniéres de voir n 14, Fev. 1992, p79. 22
Paul Moreira op.cit. 23
ماري وين، الأطفال والإدمان التلفزيوني، عالم المعرفة، يوليو ١٩٩٩، الكويت، العدد٢٤٧، ص١١٥- ١٢٨. 24
P. Bourdieu, Questions de sociologie, Minuit. Paris 1980 pp 222-235. 25
محمد نور الدين آفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩١، ص٩٧. 26
عبد النبي رجواني، عصر المعلومات، منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط، العدد ٩، أغسطس - سبتمبر ١٩٩٩، ص٨٣-٨٤. 27
Régis Debray, Le courrier de L'UNESCO. Fev 1995. 28
Ibid. 29
آر. إيه. بوكانان، الآلة قوة وسلطة، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٥٩، يوليو ٢٠٠٠، ص١٩٣. 30
R. Debray, Cours de médiologie générale, Gallimard, Paris, 1991. 31
Jean Marie Domenach, Enquête surr les idées contemporaines ed, Seuil, coll. Points, Paris, 1981, pp 6-7. 32
Armand et Michéle Mattelart, op. cit. p45. 33
Ibid. pp41-42. 34
P. Bourdieu, L'essence du Néo libéralisme, le Monde diplomatique, Mars 1998. 35
Ibid. 36
Armand Mattelart, Les nouveaux scénarios de la communication mondiale, Le Monde diplomatique, Août 1995. 37
انظر ترجمتنا لأهم مواد هذا العدد ضمن مقال «الصراع العالمي حول شبكات الاتصال والإعلام» جريدة «الاتحاد الاشتراكي» الدار البيضاء، العدد ١٩٩٥/٨/٢١.
Pierre Papon, Mondialisation accélérée de la science, le Monde diplomatique, Fev 1997. 38
Ibid. 39
بيل جيتس، مرجع سبق ذكره، ص٢٩٨. 40
Philippe Quéau, Internet, médias pour le XXI Siécle, le Monde diplomatique, Juin 1995. 41
Jean Edouard Choppin, Pour ne pas cliquer idiot, Le Nouvel observateur dossier; Internet, mode d'emploi, N° 1793, 18-24 Mars 1999. 42
Marshall Mc Luhan, Pour Comprendre les médias, Trad. Jean Paré, ed Seuil, Paris, 1968 p401. 43
Le Boom mondial des médias (Sans auteur) Le courrier de L'UNESCO, Fev 2000. P20. 44
بيل جيتس، مرجع سبق ذكره، ص١٥٩. 45
Le Boom mondial des médias op. cit. p20. 46

47 Vivre en Internet, Le Nouvel observateur N° 1793. 18-24 Mars 1999.

48 بيل جيتس، سبق ذكره، ص ٤٠٩.

49 بول فيريليو، الحرب، السرعة والصورة، ترجمة محمد علي الحنشي، مجلة فكر ونقد العدد ١٦، فبراير ١٩٩٩، ص١٤٨.

50 ريجيس دوبريه، الميديولوجيا الوسائطية وحقها بالاستقلال؛ مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد ٩٠-٩١.

51 José Saramago, A quoi sert La communication? Le Monde diplomatique, décembre 1998.

52 Le Monde, 23 Octobre 1993.

53 Jacques Ellul, Le Bluff technologique, Hachette, Paris, 1988. Voir aussi, Propagandes, Economica, Paris, 1990.

54 Philippe Quéau, offensive insidieuse contre Le droit du public a L'information, Le Monde diplomatique, Fevrier 1997.

55 ماري وين؛ مرجع سبق ذكره، ص١٩٣-١٩٤.

56 Marshall Mc Luhan, Pour comprendre les médias; Ed, Seuil. 1968, PP 41-42.

57 Gerard de Sélys, L'ecole, grand marché du XXI siecle; Le Monde diplomatique, Juin 1998.

58 Silvia Bacher & Monica Bulran, Silence les enfants parlent! Le courrier de L'UNESCO, Mars 2000.

59 Koïchiro Matsuura, une révolution copernicienne, Le courrier de L'UNESCO, Mars 2000.

60 يحيى اليحياوي، عشر حقائق عن الواقع الإعلامي العالمي السائد، مجلة، فكر ونقد، العدد ٩، مايو ١٩٩٨، ص١٥٥.

61 الحبيب الجنحاني، العولمة، منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط، العدد ١٩، فبراير - مارس ٢٠٠١، ص٧-٨.

62 Nico Hirtt, OMC: L'éducation deviendra-t-elle une marchandise? Le Courrier de L'UNESCO Fevrier 2000.

63 Yehya EL Yahyaoui, Quelles condittions pour accéder a la société de L'info?, Libération, Casablanca, 2 Juillet 1999.

64 Haroun Jamous & Pierre Gremion, L'ordinateur au pouvoir, ed; Seuil Paris, 1978, P 249.

65 فيليب كيو، من الملك العام المشترك إلى عصر المعلومات، ترجمة حسن الوزاني، مجلة فكر ونقد، العدد ٢٩، مايو ٢٠٠٠، ص٧٠.

66 Alain Touraine, Comment sortir du libéralisme? Fayard, Paris, 1999.

67 Armand Mattelart, Comment est né le mythe d'Internet? Le Monde diplomatique, Août, 2000.

68 نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٦٥، يناير ٢٠٠١، ص٣٤٦-٣٤٧.

69 راسم محمد الجمال، التدفق الإعلامي من الشمال إلى الجنوب: الأبعاد والإشكالات، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٣، العددان ١و٢ ١٩٩٤، ص١٤٢-١٤٤.

70 المصدر نفسه، ص١٤٧.

71 راسم محمد الجمال، الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١. يؤكد المؤلف أن عدد وكالات الأنباء في الوطن العربي لم يتجاوز إلى حدود نهاية الثمانينيات من القرن العشرين ما مجموعه عشرون وكالة، وهو عدد لا يوازي حتى عدد الدول العربية (ص٨٩).

72 عبدالله بوجلال، الإعلام وقضايا الوعي الاجتماعي في الوطن العربي؛ مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد ١٤٧، مايو ١٩٩١، ص٥٦-٥٨.

73 أحمد الرضواني، الثقافة كصناعة، مجلة الوحدة، العدد ٩٢، مايو ١٩٩٢، ص٩٢.

أصول اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة

د. محمد محمد يونس علي(*)

مقدمة

تتحكم الأصول الأنطولوجية ontological principles والإبستمولوجية epistemological (1) إلى حد كبير في تشكيل الاتجاهات اللسانية، وكثيرا ما يعود الاختلاف المنهجي بين اللسانيين إلى موقفهم من هذه الأصول. وليس شرطا أن تكون هذه الأصول سابقة زمنيا للاتجاه المدرسي، بل قد تكون تبلورت واتضحت معالمها في مرحلة متأخرة، ولكن تسويغ جعلها من الأصول هو أنها تفسر بعض اتجاهاتها وخصائصها.

ولقد آثرنا أن نبدأ بالحديث عن أهم الأصول الأنطولوجية والإبستمولوجية والفلسفية التي وجهت اتجاهات المدارس اللسانية معزولة عن السياقات التاريخية والجغرافية التي وقعت فيها، ولما كان الأمر يقتضي ربط تلك الأصول بالمدارس اللسانية وتوضيح آثار تلك الأصول، كان لا بد من تقديم نبذة موجزة عن أهم المدارس التي ظهرت في القرن العشرين، لكي نوضح من خلالها أهم أفكارها ونربط تلك الأفكار، على نحو مباشر أو غير مباشر، بالأصول التي تحدثنا عنها. وبذلك نضمن أن تتسنى للقارئ الفرصة للاطلاع على أصول تلك المدارس وأهم فروعها، والصلة بين تلك الأصول والفروع في آن واحد، كما نضمن الحديث عن أصول فلسفية أخرى يحسن أن تعرض في إطارها التاريخي.

وقد دفعني إلى الكتابة - في هذا الموضوع - النقص الظاهر في تناول هذا النوع من الموضوعات التي لا تقف عند الجزئيات والآراء والأفكار، بل تمتد إلى التعمق في الأصول

(*) قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والعلوم، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.

المفسرة لتلك الفروع. ولا يخفى على الباحثين أهمية البحث في أصول العلوم؛ إذ من دونها لا يمكننا فهم الإطار النظري الذي يلم شملها، ويحقق وحدتها، ويسوّغ منهجيتها، ويعين على فهم فروعها، ويربط بين جزئياتها.

١ - أهم الأصول

لقد حاولت في هذه الدراسة أن أستقرئ أهم تلك الأصول فاستنتجت أنها تتعلق بآراء تلك المدارس في مفهوم العلمية في اللسانيات، وتحديد قدر الكفاية فيه، وموقفها من الحد الذي يمكن أن يمتد إليه مستوى التجريد في دراسة الظواهر اللغوية، ومواقفها الأنطولوجية من الكليات والجزئيات، ووجهات نظرها في مفهومي اللغة والكلام، وتحديد ما الذي ينبغي للساني أن يدرسه منها، واختلافها في طبيعة اللغة، وفي تحديد أهم الجوانب اللغوية التي ينبغي للساني توجيه اهتمامه إليها؛ فضلا عن أصول أخرى آثرنا الحديث عنها عند الكلام عن المدارس نفسها.

١ - ١ - مفهوم العلمية في اللسانيات

يتفق اللسانيّون في القرن العشرين على أن اللسانيات هي الدراسة العلمية للغة، ولكنهم يختلفون فيما يمكن أن يوصف بأنه علمي أو غير علمي، الأمر الذي ترتب عليه تفاوت فيما بينهم في تحديد نطاق العلم وحدوده. لقد ساد الاعتقاد في بداية القرن التاسع عشر أن توجيه البحث اللغوي نحو البعد التاريخي أكسب الدراسات اللغوية طابع العلم، وقد ألمح إلى ذلك اللغوي الدانمركي أوتو جسبرسن Otto Jespersen في قوله: «إن الصفة المميزة لعلم اللغة science of language كما يفهم الآن هي السمة التاريخية»[٢].

ومن العوامل التي كان لها أثر فعّال في تحديد مفهوم العلم في البحث اللساني ثلاثة تيارات مهمة هي التجريبية empiricism والوضعية positivism والعقلانية rationalism. وقد بلغت أهمية هذه النزعات الفلسفية شأوا جعلت جون لاينز يقول إنه من دون معرفة التجريبية والإيجابية لا يمكن أن يتوقع من طلاب اللسانيات «أن يفهموا بعض القضايا النظرية والمنهجية التي ميّزت بعض المدارس اللسانية من أخرى في الوقت الحاضر»[٣]. فالتجريبية تشير إلى وجهة النظر القائلة إن كل المعرفة تأتي من الخبرة experience؛ ولا سيما من الإدراك الحسي perception والمادة المأخوذة من الحس sense-data. وقد تبنت هذه النظرة المدرسة الوصفية الأميركية التي كان يتزعمها اللساني الأمريكي بلومفيلد Bloomfield الذي تأثر إلى حد كبير بعالم النفس واطسن Watson مؤسس المدرسة السلوكية في علم النفس. نشر واطسن مؤلفه «السلوكية Behaviorism» في سنة ١٩٢٤، ولكنه مهّد له ببعض المبادئ التي وردت في بعض مقالاته ومحاضراته[٤].

عُرف السلوكيون بصرامتهم في الدعوة إلى المحافظة على الموضوعية، وانتقاد العقلانيين في الاعتماد على الحدس والاستبطان في الحكم على المادة اللغوية، ورفضهم إقحام الأنظمة العميقة المفسرة للسلوك الخارجي. وقد وصف تشومسكي Chomsky - وهو اللساني والفيلسوف الذي أعاد الاعتبار إلى الفلسفة العقلانية - هذا الرفض بأنه «موضوع لا يقبل الجدل، لأنه تعبير عن افتقاره إلى الاهتمام بالنظرية والتفسير»[٥]. ويتساءل عما إذا كان المهم هو التبصر في البحث أو مجرد التعلّق بالموضوعية، مشيرا إلى أن العلوم الاجتماعية والسلوكية تبرهن على أننا قد نلهث وراء الموضوعية من دون أن نظفر إلا بقسط قليل من التبصر والفهم[٦]، ويرى أن التغاضي عن الأحكام الاستبطانية لغرض الحفاظ على النقاء المنهجي ما هو إلا حكم على دراسة اللغة بالجدب والعقم[٧].

وهكذا بينما كان بلومفيلد وأتباعه يسألون «كيف يمكن أن نصف ونحلل ما يقوله المتكلم والكاتب من كلام يمكن للملاحظ الخارجي أن يلاحظه عيانا؟» كان التشومسكيون يسألون «ماذا يدور في عقل المتكلم السليقي أو الفصيح بحيث يمكن أن يدعى متكلما للإنجليزية، أو السواحلية، أو اليابانية، أو اللاتينية الكلاسيكية، أو أي لغة أخرى»[٨].

ويرتبط هذا الأمر بالحجة التي استخدمها التشومسكيون ضد السلوكيين وهي ظاهرة اللاتناهي infinity في عدد الجمل التي يمكن للمتكلم في أي لغة أن يقولها. وهي تعني أن ما يحمله المتكلم في رأسه من الجمل الممكنة أكثر بكثير من القولات التي قيلت بالفعل. وقد أدى هذا الأمر إلى العناية بالحدس intuition والاستبطان introspection بوصفهما أفضل وسيلة لاستكشاف ما يدور في عقل المتكلم. كما انشغل اللسانيون بأفكار كانت تعد من الميتافيزيقيات التي لا يليق باللسانيات دراستها. ومن هذه الأفكار مفهوم البنية العميقة، وافتراض العمليات الحاسوبية المعقدة التي تحدث في أذهان المتكلمين، والقواعد العمومية التي يولد بها الإنسان. وبذلك تحول البحث اللساني إلى العقلانية، وانتكست التجريبية التي تبناها بولمفيلد وأتباعه. وقد وصف روبنز Robins الفرق بين منهج تشومسكي ومنهج التجريبيين بقوله: «كان تشومسكي ومن تبعه في منهجه العام ينظرون إلى اللغة من الداخل، أي إلى كفاية المتكلم السليقي في استعمال لغته وفهمها، في حين كان على التجريبيين - مخلصين في ذلك لمبادئهم - أن ينظروا إلى اللغة من الخارج مثلما تفعل العلوم الطبيعية، وكان عليهم أن يشغلوا أنفسهم حصرا بظاهرتي الكلام والكتابة التي يمكن ملاحظتهما عيانا»[٩].

وبناء على رأي تشومسكي فإن اللغة في حد ذاتها هي مفتاح لفهم جزئي للعقل أو الدماغ البشري، ولذا صرح غير مرة بنظرته إلى اللسانيات على أنها فرع من علم النفس الإدراكي cognitive psychology[١٠].

ولعل من المهم هنا أن نشير إلى وجود تلازم بين المدرستين التجريبية والوضعية فيما يتعلق باللسانيات، على الرغم مما بينهما من اختلافات تاريخية وفلسفية. فالوضعية نزعة علمانية نشأت في سياق حملة النقد الموجهة ضد تيار المناظرات الغيبية والميتافيزيقية، وعرفت برفضها لكل ما ليس له وجود فيزيائي. وكان لهذه المدرسة مبدآن مشهوران هما مبدأ التحقق principle of verification ومبدأ التخفيض principle of reductionism. ووفقا لمبدأ التحقق لا تكون الفكرة مفيدة ما لم تثبت صحتها بالملاحظة أو بمناهج علمية معيارية تطبق على المادة المجموعة بالملاحظة، أما مبدأ التخفيض فيقتضي وجود أولويات للعلوم تجعل بعضها أساسا للآخر، فالفيزياء والكيمياء أكثر أساسا more basic من الأحياء، والأحياء أكثر أساسا من علمي النفس والاجتماع وهكذا. وفي التركيبة الكلية للعلم الموحّد تخفَّض مفاهيم، ومناهج، العلوم الأقل أساسا إلى مفاهيم (ومناهج) العلوم الأكثر أساسا (أي يعاد فهمها وتفسيرها في ضوئها)[11]. وعلى الرغم من أن مبدأ التحقق قد تخلى عنه الآن فلا نزال نرى أثره في نظرية المعنى القائمة على اشتراط الصحة truth-conditional theory of meaning. أما مبدأ التخفيض فلم يعد جذابا كما كان في عهد بلومفيلد. وعلى وجه العموم، لقد اتسمت لسانيات القرن العشرين - شأنها في ذلك شأن علمي النفس والاجتماع - بطابع الفلسفة الوضعية، ولكن هذه الفلسفة بدأت تتعرض أخيرا، كما يذكر لاينز Lyons، إلى النقد بوصفها غير عملية unworkable وعقيمة sterile[12]. وهكذا فإن كلتا الفلسفتين التجريبية والوضعية، خلافا للعقلانية، ترفض إقحام الموضوعات التي تخرج عن نطاق الملاحظة، أو تتعدى حدود الوصف المقتصر على العناصر التي يمكن التحقق منها. وكما لاحظنا فإن تبني الفلسفة العقلية ميز بوضوح مدرسة تشومسكي من المدرسة السلوكية التي اعتمدت الفلسفتين التجريبية والوضعية إطارا نظريا لأفكارها.

١ - ٢ - الكفاية في البحث اللساني

يرجع جزء كبير من الاختلاف بين بعض المدارس اللسانية على الأقل إلى اختلافهم في قدر الكفاية adequacy الذي ينبغي أن يتحقق في البحث العلمي؛ ولذا نراهم يعطون إجابات مختلفة للسؤال الآتي: ما القدر الذي يفي بالمراد في فهم الظواهر اللغوية واستكناه حقيقتها؟. ويتحدث اللسانيون عادة عن ثلاثة أنواع من الكفاية هي الكفاية في الملاحظة observational adequacy والكفاية في الوصف descriptive adequacy والكفاية في التفسير adequacy explanatory. وتأخذ هذه الكفايات السابقة ترتيبا يبدأ بالأولى التي تعد في أسفل السلم، ثم تأتي الكفاية في الوصف التي تتوسط الكفايتين السفلى والعليا. وبينما تكتفي بعض المدارس اللسانية بالكفايتين الأولى والثانية فإن تشومسكي يصر على أهمية الكفاية التفسيرية؛ بل إنه يرى أنها أهمها على الإطلاق.

وإذا كان اللسانيون يتفقون على أن الملاحظة شرط أساسي في البحث اللساني، كما أنها المنطلق المبدئي لاستكشاف الظاهرة اللغوية، فإنهم يختلفون في موضوع الملاحظة. فالسلوكيون مثلا يرون أن الانتباه ينبغي أن يتركز على العناصر اللغوية القابلة للملاحظة في حين يرى التوليديون بزعامة تشومسكي أن المعرفة اللغوية للمتحدث السليقي هي الموضوع الحقيقي للملاحظة. وهكذا فإن العناية ينبغي أن تنصب على أنماط الجمل ومناويلها ثم عزوا كل قولة فعلية إلى ما يناسبها من تلك الأنماط، وهذه مهمة تتم عادة على مستوى الملاحظة. وعلى الرغم من ذلك فقد أولى تشومسكي هذا المستوى عناية أقل؛ لأن الحقائق المتصلة بالموضوع (التعبيرات والجمل الممكنة في لغة ما وخصائصها البنيوية) يحصل عليها من حدس اللساني وليس من الملاحظة المباشرة. كما أن المعرفة اللغوية للمتكلم السليقي، وليس المادة المدوّنة، هي موضوع اللسانيات[١٣].

ويمكن توضيح الفرق بين الوصف والملاحظة أن الوصف يتجه نحو الحقائق في حين تتوجه الملاحظة نحو المادة اللغوية، سواء تلك التي يمكن ملاحظتها في كلام المتكلمين كما يرى السلوكيون، أو تلك التي تأخذ شكل المعرفة اللغوية التي يحملها المتحدثون المثاليون في أذهانهم كما يرى التوليديون، ولا يمكن أن تتحقق الكفاية في الحالتين إلا إذا تمت الملاحظة أو الوصف على نحو سليم. ومن الشروط الأساسية التي لا يكون البحث العلمي من دونها كافيا في الملاحظة خصيصة الشمولية التي تقتضي عدم إهمال أي سمة من سمات الظاهرة أو الظواهر المدروسة. أما الوصف فيستلزم ضربا من التجريد الذي يصبغ الدراسة بطابع العلم.

اعتاد السلوكيون والبنيويون إجمالا قبل تشومسكي الاقتصار على الوصف في دراسة الظاهرة اللغوية من دون الخوض في تسويغها أو تأويلها أو تفسيرها، أما التوليديون الذي كان لهم عناية خاصة بفكرة العموميات universals فلم يكتفوا بالملاحظة أو الوصف؛ بل رأوا أنه من الضروري، إذا ما رمنا فكرة الوصول إلى صوغ قواعد عالمية تنطبق على جميع اللغات، أن نغوص في المبادئ والأسس المفسرة للظواهر الخارجية.

يقول تشومسكي: «ويتحقق المستوى الأدنى من النجاح إذا قدم النحو المادة الأولية الملاحظة تقديما سليما، ويمكن بلوغ المستوى الثاني والأعلى من النجاح عندما يقدم النحو تفسيرا سليما للحدس اللغوي للمتكلم السليقي، ويحدد النحو كذلك المادة الملاحظة (خاصة) من حيث التعميمات المهمة التي تكشف عن الاطرادات الأساسية underlying reqularities في اللغة. ويمكن بلوغ المستوى الثالث، والأعلى على الإطلاق، من النجاح. عندما تقدم النظرية اللسانية المعنية أساسا عاما لاختيار القواعد التي تحقق المستوى الثاني من النجاح، على حساب قواعد أخرى منسجمة مع المادة الملاحظة ذات الصلة، لكنها لا تحقق هذا المستوى من النجاح. وفي هذه الحالة نقول إن النظرية اللسانية المعنية تقترح تفسيرا للحدس اللغوي للمتكلم السليقي»[١٤].

ولعل من النقاط الجوهرية التي تميز أصول التوليديين من غيرهم أن ما هو ملاحظ ليس بالضرورة هو الأهم في البحث اللساني؛ بل إن «ما هو ملاحظ ربما لا يكون في كثير من الأحيان مناسبا، ولا مهما. وما هو مناسب ومهم قد تصعب ملاحظته»[١٥]. ويشبه هذا إلى حد كبير معالجة النحاة العرب لبعض الأبواب والجزئيات النحوية والصرفية التي اتسمت في كثير من الأحيان بالتعليل والتفسير والتقدير والتأويل، رغبة في بلوغ أكبر قدر من الاطراد والانسجام.

إن تشومسكي ولسانيين توليديين آخرين يعدون اختلاف مفهومهم في الكفاية عما يعدونه مفهوم دو سوسور de Saussure الجامد للغة، بوصفها خزانة لغوية، يكمن في الجانب الإبداعي غير المحدود لمعرفة المتكلم السليقي للغته. وهو ما يميز أيضا إبداعية اللسانيات التوليدية من الهدف التصنيفي المحدود للبلومفيلديين، وهو هدف لا ينكره الجيل البلومفيلدي[١٦].

١ - ٣ - حدود التجريد

تختلف المدارس اللسانية في تحديد المدى الذي ينبغي أن يمتد إليه التجريد في البحث اللساني. وتتميز المدرسة التوليدية بوضوح من غيرها من المدارس اللسانية بإغراقها في التجريد، ولعل من نافلة القول أن نذكر بأن هذا يتصل جزئيا اتصالا وثيقا بتعويلهم على الكفاية التفسيرية في فهم الظاهرة اللغوية وتقدّم اللسانيات. فالوصف اللغوي للبنى السطحية وحدها لا يحقق طموحات التوليدي في التبصر بالأسس المفسرة للشكل الذي تأخذه تلك البنيات الخارجية، ولذا ينبغي البحث عما هو أبعد وأعمق من تلك المظاهر السطحية، فوجدوا ضالتهم في مفهوم البنى العميقة. وفضلا عن ذلك فإن التوليديين يشاركون البنيويين في اعتماد مستوى أقل من التجريد؛ وهو مستوى الجملة في مقابل مستوى القولة. ويمكن توضيح الفرق بين الجملة والقولة باللجوء إلى تفريق دو سوسور بين اللغة والكلام، فبينما تنتمي الجملة إلى اللغة تنتمي القولة إلى الكلام، إذ إن القولة هي التركيب المفيد الذي ينطقه المتكلم بالفعل في سياق معين، في زمن معين وفي مكان معين، أما الجملة فهي ما ينشأ عن تجريد طائفة من القولات المتشابهة إلى الحد الذي يسمح بالحكم بانتمائها إلى نمط تركيبي واحد. ويرى بعض اللسانيين أن هناك مستويات مختلفة من التجريد، منها ما يقع بين القولة والجملة كما يرى شنل Schnelle الذي ذكر خمسة مستويات تبدأ بالأحداث الصوتية في الكلام، والخطية في الكتابة بوصفها نتاجا لعملية القول، وتنتهي بأشكال التعبير النحوية المجردة عن الأصوات المنطوقة والحروف المكتوبة[١٧]. ومن هذه المستويات ما يقع بين الجملة في بنيتها السطحية وما يعلوها تجريدا على مستوى البنية العميقة مرورا بدرجة أو أكثر من البنى الوسطى.

١ - ٤ - موقفهم من الكليات والجزئيات

يعود اختلاف المدارس اللسانية واتجاهاتها في كثير من الأحيان إلى مواقف أنطولوجية (وجودية) فلسفية. ويعد الحكم في تحديد السابق (هل الكليات أم الجزئيات؟)، على وجه

الخصوص، مبدأ مؤثرا في الدراسات اللغوية، قديمها وحديثها، وتبلغ أهمية هذا الأمر حدا يؤدي تغيير الرأي فيه إلى الخروج عن المدرسة الفلسفية أو اللسانية المتبعة، ولعل من الأمثلة التي يمكن ذكرها هنا خروج اللساني المعروف كاتز Katz عن عقلانية تشومسكي Chomsky's conceptualism إلى الواقعية realism[18]. ذهب كاتز إلى القول بأسبقية الجمل، بوصفها كليات، على القولات بوصفها جزئيات، وكان ينظر إلى الجمل نظرة فلاسفة الرياضيات الأفلاطونيين إلى الأعداد، حيث كانوا يعتقدون بوجودها السابق للمعدودات[19]، ويذهبون إلى القول بأسبقية وجود الحقائق الرياضية والمنطقية عما عرفه البشر من المنطق والرياضيات[20]. ومن المهم هنا الإشارة إلى أنه مما يترتب على هذا أن علم القواعد الذي يهتم بدراسة الجمل ما هو إلا «نظريات لكيانات مجردة»[21] كما يذكر كاتز، وهو مفهوم وإن اتفق مع مفهوم تشومسكي في رأيه في موضوع اللسانيات التوليدية، فإنه يخالفه في الاعتقاد بالوجود القبلي للجمل، ووجودها المستقل والسابق للقولات اللغوية.

ومن الأمثلة الأخرى التي يمكن ذكرها لتوضيح أهمية تحديد الموقف من أسبقية الكليات على الجزئيات، أو العكس، رأي ابن تيمية الذي يعتقد بأسبقية الجزئيات، ويرى أن الكليات ما هي إلا نتاج لعملية عقلية يجري فيها تجريد الأفراد المندرجين تحت الكلي باستبعاد خصائصها المميزة، والإبقاء على أوجه التماثل بينها. ولا شك في أن لهذا الموقف صلة وثيقة بنظريته السياقية، ونظريته في المجاز، بل لا نبالغ إذا ربطنا هذا بمجمل آرائه ونظرياته اللغوية والفلسفية[22]. ويشترك ابن تيمية في أصوله هذه مع الدراسات البراغماتية الحديثة؛ الأمر الذي جعل نتائج دراساته في اللغة والنص متقاربة إلى حد كبير مع دراساتهما، وهو ما يؤكد صحة دعوانا في هذه الدراسة، وهي أن الأصول الفلسفية للنظريات اللغوية هي الموجّهة للاتجاهات المذهبية أو المدرسية.

لقد أدى عزل القولات اللغوية من سياقاتها، لغرض بلوغ ضرب من الأمثلة idealization، إلى إغراق في التجريد آل في النهاية إلى تصور مصطنع للغة الحقيقية. وهنا ينبغي أن نشدد على أهمية التفريق بين اللغة النظرية (أو التقديرية theoretical language) واللغة الملاحظة (الحقيقية أو الفعلية actual language). وهو تفريق اقترحه كارناب، وأكده وندرليش[23]، وسبق أن ألمح إليه ابن القيم في معرض رده على أهل التأويل ومناصري المجاز الذين خلطوا بين الكلام المقدر والكلام المستعمل[24]. ومثلما فعل نحاة العربية، وجمهور الأشاعرة الذين أوّلوا آيات الصفات، وقالوا بالكلام النفسي، أغفل التوليديون، ومن سار سيرهم، الخصائص السياقية المميزة للقولات اللغوية، وأبحروا في غياهب التجريد. وهو أمر آل في نهاية المطاف إلى انعطافة قوية دعا إليها البراجماتيون والمهتمون بتحليل النص نحو دراسة أكثر واقعية وتجريبية، تأخذ في اعتبارها السياقات الفعلية من دون أن تغفل أهمية النمذجة typification

في صوغ العلم. والفرق بين الأمثلة والنمذجة أن الأمثلة هي عملية مبدئية تصاغ بغض النظر إلى واقع الأمور والخصائص الحقيقية للأشياء، أما النمذجة فهي مستوى أدنى من التجريد تدرج فيها المتشابهات تحت نموذج واحد يجمع بين خصائص أفرادها. ويذكر وندرليش أنه «ليس هناك حالة حقيقية تتفق مع حالة مثالية (إلا على نحو تقريبي)، أما ما يتفق مع الحالات الحقيقية فهو النموذج»[٢٥]. والمشكلة التي نتعرض إليها عند الأمثلة هي الإفراط في التجريد[٢٦]، وهو أمر يؤول في النهاية إلى صياغة ذهنية للمادة اللغوية مختلفة عن حقيقتها، وقد يصاحب ذلك تفسيرات وتقديرات وتأويلات نظرية تغفل المبادئ والأسس الحقيقية المفسرة للظاهرة اللغوية. ولعل هذا ما أدى بالفيلسوف غرايس Grice - مثلا - إلى صوغ أسس خطابية في تحليله للأحاديث الكلامية، كما أدى بمحللي النص إلى الاقتصار في دراستهم على تحليل الشواهد الحقيقية المأخوذة من الكلام الفعلي، وأهملوا فكرة المتحدث المثالي عند تشومسكي، كما آل ذلك إلى إعادة النظر في مفاهيم راسخة في الدراسات اللغوية والبلاغية، منذ أرسطو إلى عصرنا هذا، مثل وجود المجاز، فقد ظهرت نزعات مشككة في صحة التفريق بين الحقيقة والمجاز صدرت عن مهتمين بالبراجماتية، وفلاسفة اللغة، والباحثين في الذكاء الاصطناعي، ومن بينهم نذكر سبيربر Sperber وويلسون Wilson اللذين صرحا بوجود أسس قوية لإنكار فكرة المعنى المجازي[٢٧].

١ - ٥ - اللغة والكلام

يعد التفريق بين اللغة والكلام parole من الثنائيات المشهورة التي قدمها دو سوسور إلى الدراسات اللغوية، فضلا عن ثنائيات أخرى، كالتفريق بين الدراسات التعاقبية والتزامنية. ويقصد بالكلام هنا ما ينشأ عن الاستخدام الفعلي للغة، أي ناتج النشاط الذي يقوم به مستخدم اللغة عندما ينطق بأصوات لغوية مفيدة. وبينما تتسم اللغة بالطابع الاجتماعي بوصفها ظاهرة اجتماعية كامنة في أذهان أفراد المجتمع، يحدث الكلام نتيجة نشاط فردي.

وعندما تستخدم قولة ما فإن القولة المستعملة لها جانبان:

١- **جانب ينتمي إلى اللغة:** وهو الذي يضمن أن المخاطبين يفهمون ما يقوله المتكلم، بوصفه منتميا إلى مجتمعهم اللغوي، ويتحدث لغتهم، ويتمثل هذا الجانب في تقيد المتكلم بقواعد اللغة والمناويل اللغوية linguistic patterns المتعارف عليها في لغته، والمفردات المعجمية المصطلح عليها.

٢- **جانب ينتمي إلى الكلام:** وهو تركيبه لقولة معينة على نحو يحكمه عادة قصده الإبلاغي، واختياره لمفردات معجمية ومناويل قواعدية بعينها، واستثمار السياق لبيان مقصده.

وثمة صلة بين التمييز بين اللغة والكلام من جهة، والتفريق بين المعنى والقصد من جهة أخرى، وهي صلة لم يشر إليها دو سوسور صراحة، ولكنها ترسخت في الدراسات البراجماتية الحديثة التي استفادت من تمييز دو سوسور بين اللغة والكلام. ولكي نوضح

هذه الصلة علينا أن نتصور سياقا لغويا يمكن بيانه كالآتي: (يجلس مجموعة من الطلاب في فصل دراسي مكيف، ويقف المدرس قريبا من زر جهاز التكييف، وتشتد البرودة داخل الفصل، فيبادر أحد الطلاب بالقول: الجو بارد يا أستاذ، فيتوجه الأستاذ إلى زر المكّيف ويضغط عليه لإغلاقه)، ولعل جميع الطلاب (وكذلك مدرسهم) يدركون أن المعنى اللغوي لجملة «الجو بارد» هو الإخبار بشعور الطالب ببرودة الجو، وأن المدرس فهم منها أن الطالب يطلب منه، بأسلوب مؤدب، أن يغلق جهاز التكييف. وما يهمنا هنا في هذا المثال هو بيان أن معنى «الجو بارد» على المستوى اللغوي يختلف عما يقصد بها بوصفها قولة مستخدمة في هذا السياق. والجانب اللغوي في ما قاله الطالب هو تقيده باستخدام جملة اسمية معهودة في العربية مكونة من مبتدأ وخبر، ومراعاته لمقتضيات القواعد الصرفية والنحوية، واستخدامه للمفردات اللغوية في معانيها المصطلح عليها في العربية، أما الجانب الكلامي فيها فهو أنه اختار هذا المنوال بالذات من بين مناويل أخرى ممكنة، واستثماره للسياق الخارجي لإخراج المعنى اللغوي للجملة من الإخبار إلى طلب.

وهكذا يمكن القول إننا عندما نتحدث فإننا في الواقع ننقل اللغة إلى كلام، والجملة إلى قولة، والمعنى إلى قصد، ودلالات الألفاظ إلى إشارات، ولعله من المهم هنا أن نذكر أن القولة، عندما تعزل عن سياقاتها، يتعذر علينا أن نفقه المقصود منها، وإن أمكننا فهم معانيها. فعندما ننظر إلى قوله تعالى ﴿قال بل فعله كبيرهم هذا﴾ (القرآن الكريم: الأنبياء ٢١ : ٦٣) بغض النظر عن السياق الذي وردت فيه، فلا يفهم منها إلا أن شخصا ما ينسب فعلا ما إلى شخص ما هو أكبر المحيطين به، أما إذا نظرنا إليها باعتبارها قولة فسنضطر إلى الرجوع إلى السياق الذي قيلت فيه، وسندرك بعدها أن المتكلم هو إبراهيم عليه السلام، وأنه يشير بكلمة «فعل» إلى كسر الأصنام، وأن الضمير يشير إلى عملية الكسر، وأن «هم» في «كبيرهم» تشير إلى الأصنام، وأن «هذا» تشير إلى أكبر الأصنام الموجودة، وأن القصد من كل هذه القولة تشكيك المخاطبين في اعتقادهم ألوهية تلك الأصنام، وتوجيه انتباههم إلى عجز كبير الأصنام عن القيام بمثل هذا العمل، وعجز سائر الأصنام عن الدفاع عن نفسها عند تعرضها للكسر، والاستخفاف بعقولهم التي تتمسك باعتقاد ألوهية تلك الأصنام، على الرغم من عجزها عن الدفاع عن نفسها، أو حتى الإخبار عمن كسرها.

ولا يمكن لنا أن ندرك المقصود بكل هذه الإشارات والمراد من القولة إلا بإقحام العناصر الخارجة عن اللغة، وهي المخاطب والمخاطب والسياق؛ أي ربط الجملة بزمان ومكان ومخاطبين ومقام تخاطبي، وتحديد ما تشير إليه التعبيرات اللغوية الإشارية، وبهذا الإقحام تكون عبارة «بل فعله كبيرهم هذا» قد خرجت من حيز اللغة إلى مجال الكلام الفعلي.

ما ينتمي إلى اللغة	ما ينتمي إلى الكلام
الجملة	القولة
المعنى	القصد
الإحالة أو دلالة الكلمات	الإشارات

وثمة صلة بين تفريق دو سوسور بين اللغة والكلام الذي أثير في سنة ١٩١٦، وتفريق آخر قدمه تشومسكي، بعد ذلك بخمسين سنة تقريبا، بين الكفاية competence والأداء performance، غير أنه توجد فروق جوهرية أيضا بين هذين التفريقين، وهو أمر كان له انعكاس على فروع المدارس اللسانية التي تقول بأي من التفريقين. فالكلام في ثنائية دو سوسور يشير إلى ناتج الاستخدام الفعلي للغة، وليس لعملية الاستخدام نفسها، أي أنه بتعبير النحاة من باب إطلاق اسم المصدر وإرادة اسم المفعول، وهو ما يجعل من مفهوم الكلام عنده مفهوما جامدا غير ديناميكي، وهذا ينسجم مع مفهومه للغة بأنها نظام من العلامات system of signs، أو الدوالّ، بدلا من عدها نظاما من الدلالات، كما يراها علماء أصول الفقه مثلا[٢٨]. أما تشومسكي فيرى أن الكفاية هي اللغة (بوصفها نظاما لا سلوكا) المخزونة في أذهان المتكلمين السليقيين للغة ما، أو من كان مثلهم إتقانا لتلك اللغة، وهي نتاج التفاعل بين ١- القواعد العمومية (universal grammar) الموجودة في ذهن كل إنسان (تلك المسماة باللغة الملكة) التي يختص بها البشر وتورث جينيا من إنسان إلى آخر؛ و٢ - عدد كاف من القولات النموذجية التي يمكن تحليلها بمساعدة معرفة الطفل الفطرية لمبادئ parameters القواعد العمومية ومعاييرها[٢٩]. فالأداء عند تشومسكي ينطبق على استخدام اللغة النظام language-system في حين ينطبق الكلام - عند دو سوسور - على نتاج استخدام النظام. ويرى جون لاينز أن المطلوب ليس تفريقا ثنائيا بسيطا بين النظام ونتاجه، بل تفريق ثلاثي لا يتميز فيه النتاج product من النظام system فقط، وإنما من العملية process (الأداء، أو السلوك، أو الاستخدام... إلخ)[٣٠]. وهذا التفريق الثلاثي (التفريق بين النظام - العملية - النتاج - System - process - product) مهم جدا في علمي البراجماتية pragmatics والدلالة semantics.

ونظرا إلى أن التوليديين ينظرون إلى اللغة نظرة أكثر ديناميكية، ويرون أن عملية توليد الجملة المحكومة بالكفاية تتم على مستوى اللغة، وليس على مستوى الكلام، فإن ما سمي بالعملية process وما ينشأ عنها من نتاج product عند تشومسكي إنما هما مفهومان أكثر

تجريدا من مقابليهما: العملية والنتاج عند دو سوسور وأتباعه، وذلك لأن العملية عند تشومسكي تتم على نحو تجريدي بحيث تبدو مستقلة عن الاستخدام والسياقات الفعلية للكلام[٢١]. أما البراجماتيون pragmatists فيعنون بعملية الاستخدام عناية كبيرة، بل إن كلمة pragmatics نفسها تعني «علم الاستعمال»، ولذا فإن الكثير منهم يرى أن التخاطب عملية لا تخلو من إخبار أواستفهام أو تسمية أو نحو ذلك مما يسمونه بأحداث الكلام speech acts. وبذلك يتطور المفهوم الجامد للكلام - كما شرحه دو سوسور - إلى عمل ديناميكي يأخذ طابع الاستعمال، وهو أمر يتيح إقحام مصطلحات ديناميكية أخرى تحل محل نظائرها الجامدة في تراث دو سوسور ربما كان من أهمها استخدام مصطلح القصد intention بدلا من المعنى meaning. وأصبح موضوع تحليل المحادثة conversation بدلا من الجملة، وأضحى اللسانيون يبحثون في مبادئ (أو أصول) التخاطب principles of communication لبلوغ كنه مراد المتكلم بدلا من الاقتصار على البنى اللغوية المجردة.

١ - ٦- الاختلاف في طبيعة اللغة

كان اللغويون قبل دو سوسور ينظرون إلى اللغة على أنها مجموعة من الأصوات، تلك العناصر المادية التي يمكن سماعها ونطقها وتتسم بخصائص فيزيائية مميزة، أي أنها جواهر وليست أعراضا إذا ما استخدمنا مصطلحات المناطقة. وبناء على ذلك فإن تعريف اللغة على هذا النحو شبيه بمن يعرّف البيت بأنه أكوام من الحجر والإسمنت والطين والخشب والزجاج، وقد اعترض ابن سينا على تعريف البيت بهذه الطريقة أو نحوها، مشيرا إلى ضرورة مراعاة الهيئة والرصف والترتيب[٢٢]، وهو الاعتراض نفسه الذي وجّهه دو سوسور على من يعرّف اللغة بأنها أصوات من دون ذكر خصيصة النظام، يقول دو سوسور: «إن أخطاء مصطلحاتنا وكل طرائقنا في تمييز أمور اللغة المعينة إنما تصدر عن افتراض مقصود مضمونه أن هناك جوهرا في الظاهرة اللغوية»[٢٣]. فاللغة العربية، مثلا، ليست هي الأربعة والثلاثين صوتا التي تتألف منها، بل الطرائق المختلفة التي ترصف بها تلك الأصوات لتكوين كلمات وجمل مختلفة، وفقا لأغراض المتكلم التخاطبية. فواضع اللغة استثمر عددا من الاحتمالات الممكنة لصوغ عدد كبير جدا من الكلمات بتقليب الأصوات على أوجه مختلفة وتأليفها على أشكال متباينة لوضع كلمات جديدة. ومستخدم اللغة يركب المصرفات morphemes والكلمات الموضوعة على أوجه مختلفة تناسب المعنى المراد نقله لمخاطبه.

ويتوقف نظم التراكيب اللغوية التي يستخدمها المتكلم على نوعين من العلاقات:

أ- العلاقات الاستبدالية

فالمخاطب عندما يقول: «استقبلتُ في بيتي خمسة أصدقاء»، فإنه قد اختار كلمة استقبل من زمرة من الخيارات الممكنة مثل أكرم، وضرب وقتل ونحوها، واختار التاء المضمومة الدالة

على المتكلم بدلا من التاء المفتوحة والمكسورة والضمائر «نا» و«تما» و«تم» و«ا» ونحوها، وكذا فقد استبعد نحو «في مكتبي» و«في مجلسي» ونحوهما، واستبعد «ثلاثة» و«أربعة» و«ستة» ونحوها، واستبعد «زملاء» و«جيران» و«أقارب» ونحوها، وتدخل كل كلمة من الكلمات المختارة في علاقة استبدالية مع غيرها من الكلمات الممكنة التي استبعدها.

وقد يكون استخدام الكلمة متوقفا على خيار المتكلم أو على متطلبات السياق، فعندما يقول المتكلم: «حضرَ سبعةُ طلابٍ» فإن استخدام حضر بدلا من غاب أو نجح مثلا، واستخدام سبعة بدلا من ثمانية أو تسعة، واستخدام طلاب بدلا من مدرسين أو رجال، إنما يعود إلى رغبة المتكلم في قول ما قال، لأن ما اختاره من كلمات يعبر عن غرضه الإبلاغي. والعلاقة بين كلمة حضر وكل كلمة من الكلمات التي كان من الممكن أن تحل محلها هي علاقة تغاير، لأن ذكر اي كلمة من الكلمات المطروحة بدلا من الكلمة المذكورة يترتب عليه التعبير عن معنى مغاير. وعلاقة التغاير هي إحدى علاقتين تندرجان تحت علاقة الاستبدال، والعلاقة الأخرى هي علاقة التشابه التي يمكن أن نوضحها بالرجوع إلى المثال الأخير، حيث كان على المتكلم أن يقول حضر وليس له أن يقول حضرا أو حضروا أو حضرت لأن قواعد العربية تفرض هذا الشكل من دون غيره في هذا السياق. وكذا فليس بإمكانه أن يقول سبعٌ أو سبعا أو سبعِ أو سبعةٍ أو سبعةً أو سبعةِ أو سبعةَ، أو نحو ذلك، لأن السياق لا يسمح بذلك، وينطبق هذا أيضًا على كلمة طلاب؛ فليس بإمكان المتكلم أن يقول طلاباً أو طلابٌ أو طالب أو نحو ذلك. وإنما سميت هذه العلاقة بعلاقة التشابه، لأن الكلمة المذكورة تشبه الكلمات المحذوفة في المعنى، وإن اختلفت معها في الشكل. ونظرا إلى أن شكل الكلمة المسموح بوقوعه يحكمه السياق، فلا يجوز لغة أن تحل كلمة بدلا من كلمة أخرى إذا كانت العلاقة بين الكلمتين علاقة تشابه.

ب- العلاقات الائتلافية

إن المعنى الذي يعبر عنه المتكلم محكوم بنوع آخر من العلاقات، تلك التي يسميها دو سوسور بالعلاقات الترابطية associative ويسميها فيرث Firth بالعلاقات الاستبدالية paradigmatic. فعندما يريد المتكلم أن يشير إلى تنفيذ حكم الإعدام في شخص ما بقطع رقبته، بإمكانه أن يقول ضرب عنقه، مثلا، ولكن ليس له أن يقول ضرب جيده، مثلا، على الرغم من الترادف الإدراكي بين الكلمتين، عنق وجيد، والسبب هو أن الائتلاف بين الجيد والضرب غير موجود في العربية. وشبيه بهذا العلاقة النحوية بين الكلمات، فالعربية - كما هو معلوم - تتأثر الكلمات المتوالية فيها بعضها ببعض، وكما رأينا في الأمثلة السابقة فإن كلمة سبعة في «حضرَ سبعةُ طلابٍ» لا يجوز أن يستبدل بها سبعٌ أو سبعةٍ أو سبعةً أو سبعةٍ أو سبعةَ أو سبعٌ أو سبعا أو سبعِ، أو نحو ذلك، لأن هذا الائتلاف لا يسمح بغير صيغة «سبعةُ». وربما يسأل سائل هنا كيف يصلح المثال نفسه لتوضيح نوعين مختلفين من العلاقة هما

العلاقات الاستبدالية والعلاقات الائتلافية؟. والجواب هو أن الفرق يتصل بوجهة النظر المراعاة. فإذا نظرنا في المثال نفسه إلى العلاقة بين «سبعةُ» وغيرها من الصيغ المطروحة التي لا يمكن أن تقع موقعها، لأسباب سياقية مثل سبعٌ أو سبعةٍ أو سبعةً ونحوها، أو إلى علاقتها بالكلمات التي يمكن أن تقع موقعها مثل ستةُ أو ثمانيةُ، فإننا سنتحدث حينئذ عن علاقات استبدالية. أما إذا نظرنا إلى علاقة «سبعةُ» بما قبلها أو بعدها من الكلمات فإننا نتحدث حينئذ عن العلاقات الائتلافية، وهكذا فإن العلاقات الاستبدالية علاقات عمودية في حين أن العلاقات الائتلافية علاقات أفقية.



ويمكن التمثيل للعلاقتين الاستبدالية والائتلافية من الناحية الصوتية، حيث تدخل الصيتة phoneme «ن» في «نال» في علاقة استبدالية مع «م» مثلا، وهي من علاقات التغاير؛ لأن تغيير الصيتات هنا يترتب عليه تغيير في معنى الكلمة حيث تصبح مال بدلا من نال. أما إذا حاولنا أن نضع نونا أخرى، ولتكن تلك النون الموجودة في ينفع، فإن هذا أمر غير ممكن عادة لأن السياق الصوتي لا يسمح بذلك؛ فالنون في ينفع مخفاة وسياقها في نال يقتضي إظهارها. أما العلاقات الائتلافية للنون في نال فتتجسد في الصلة بين النون وصوت الألف الذي أتى بعدها، وهو الذي فرض أن تكون مظهرة وليست مخفاة أو مدغمة أو مقلبة.

أدى إقحام عنصر النظام في اللغة إلى نشأة البنيوية فيما بعد، ثم تطور الأمر بعد ذلك عندما بدأ التعويل على خصيصة أخرى من خصائص اللغة، وهي خصيصة الإنتاجية التي تتيح للمتكلمين توليد عدد غير محدود من الجمل. وقد تقرر في اللسانيات أن الإنتاجية productivity هي إحدى السمات التي تختص بها اللغة البشرية، وهي خصيصة تستلزم أن للمتكلمين حرية في إحداث جمل لم يسبق لهم أن سمعوها. وقد أدت هذه النظرة الجديدة إلى اللغة الطبيعية إلى تحديد معالم المدرسة التوليدية عندما أشار تشومسكي في سنة ١٩٥٧ إلى أنه «منذ الآن سأعدّ اللغة طائفة من الجمل (المتناهية أو غير المتناهية)، كل جملة متناهية في طولها ومركبة من مجموعة متناهية من العناصر»[٢٤].

١ - ٧ - الاختلاف في تحديد أهم الجوانب اللغوية

تختلف مدارس اللسانيات باختلاف الجوانب اللغوية التي يوليها اللساني عنايته، فالمدرسة التاريخية تهتم بتاريخ اللغة، والمدرسة البنيوية تهتم ببنية اللغة، والمدرسة الوظيفية تهتم بوظيفة اللغة، والمدرسة التوليدية تهتم بكيفية توليد الجمل اللغوية غير المتناهية من قواعدها المحدودة العدد، والمدرسة التخاطبية تعنى بتجليات اللغة في المقام التخاطبي.

وسنشرح فيما سيأتي ـ بإيجاز ـ كيف اتجهت كل مدرسة إلى تتبع جانب معين من الجوانب اللغوية، ونتتبع الظروف التاريخية والفلسفية التي أدت إلى أخذ كل مدرسة الاتجاه الذي مالت إليه، كما سنوضح بعض أفكارها ومبادئها وفروعها التي تعين على فهم الأصول الفلسفية والمعرفية الموجهة لاتجاهاتها.

٢ - مدارس اللسانيات

٢ - ١ - المدرسة التاريخية

لقد كان لاكتشاف اللغة السنسكريتية (وهي لغة الهنود الدينية القديمة) أهمية كبيرة في اللسانيات التاريخية، فقد ترتب عليه نشأة فقه اللغة المقارن comparative philology، ويعد المحامي الإنجليزي وليم جونز Sir William Jones (١٧٤٦-١٧٩٤)، الذي قام بهذا الاكتشاف، المؤسس الحقيقي لهذا الحقل المعرفي بعد أن صاغ افتراضه أن اللغة السنسكريتية تشترك في أصلها مع اللاتينية والإغريقية والقوطية والفارسية.

ثم تطورت اللسانيات التاريخية متأثرة بنظرية النشوء والارتقاء التي طورها تشارلز داروين Charles Darwin في علم الأحياء، يؤيد هذه الحقيقة أن كتاب أوغست شلايخر August Schleicher (١٨٢١-١٨٦٨)، الذي سماه «الخلاصة Comempndium» وشرح فيه شجرة الفصائل اللغوية، ظهر بعد سنتين فقط من نشر داروين كتابه في إنجلترا سنة ١٨٥٩. وقد أتبعه في سنة ١٨٦٣ ببحث عن نظرية داروين واللسانيات الذي دعا فيه إلى إدراج اللسانيات في العلوم الطبيعية[٢٥]. ولا غرو فإن الفكرة الرائجة في ذلك الوقت هي أن اللغة كائن طبيعي حي، ولذا ينبغي دراستها باتباع منهج يراعي هذه الحقيقة، فإذا صحّ أنّ بعض الحيوانات انحدرت من فصائل منقرضة، وأن ثمة قوانين تتحكم في نشوئها وارتقائها كالصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح، فمن الممكن إذن إخضاع اللغات البشرية أيضا إلى قوانين مشابهة. غير أنه ليس هناك اتفاق بين لغويي القرن التاسع على الطريقة التي تتطور بها اللغة: هل تسير في اتجاه ارتقائي مثلما هي الحال في علم الأحياء حيث تتطور السلالات الأدنى إلى سلالات أعلى أو تسير في الاتجاه المعاكس؟

يرى راسموس راسك Rasmus Rask (١٧٨٧-١٨٣٢) أن قواعد اللغات القديمة أكثر دقة وتعقيدا، وأن تطورها إلى لغات فرعية يسير نحو التبسيط والتسهيل، ويمثل لذلك بأن اللغة

الدانمركية أبسط من اللغة الأيسلندية التي هي أصل لها، وأن الإنجليزية أبسط من اللغة المتفرعة منها، وهي الأنجلوسكسونية. أما شلايخر فيرى أن تاريخ اللغات القديم يشهد بأن التطور يسير من النقص إلى الكمال، حيث تتطور اللغات من العزل إلى الملصق إلى التصريف[37]. ولكي تتضح هذه النقطة علينا أن نذكر بالتقسيم الثلاثي للغات الذي عرف في القرن التاسع عشر، وهو تصنيف اللغات إلى لغات عازلة كالصينية والفيتنامية التي تتألف فيها الكلمة من جذر جامد غير متصرف لا يقبل لاصقة ولا صيغة، ولغات لاصقة كالتركية التي تقبل لواحق زائدة على الجذر، ولغات متصرفة كاللاتينية والعربية، حيث تتألف الكلمة المركبة من مصرفات متمازجة يصعب فصلها فصلا أفقيا؛ بحيث يقال إن الجزء الأول مثلا يعني كذا، والثاني يعني كذا، كما في جمع التكسير في العربية (نحو: أبواب، كتب، حدائق)، وبناء على رأي شلايخر فإن البنية في العربية أكثر تعقيدا من التركية والصينية لكونها الأقدم.

وقد اقتصرت مباحث الدراسات اللغوية في القرن التاسع عشر على الكلمات من حيث المستويين الصوتي والدلالي، وإن كان المستوى الأول أكثر تطورا وموضوعية على الرغم من اعتراف أصحابه بأن النتائج التي توصلوا إليها إنما هي تفسير للنزعات وليس لقوانين صوتية دقيقة. وكانت أبرز الإنجازات في المجال الصوتي وضع بعض القوانين للإبدال الصوتي، وأشهر هذه القوانين ما عرف بقانون غريم Grimm's Law الذي يفسر كيف تطورت الصوامت في الفصيلة الجرمانية من أصولها في اللغات الهندية الأوروبية[38].

ومن الأسباب التي تذكر لتفسير ظاهرة التغير الصوتي: التقريب الصوتي assimilation، والاختزال الحذفي haplology[39]. وفي إطار دراسة العلاقة بين اللغات يشير المؤرخون اللغويون إلى ظاهرتين تعرفان بالقياس analogy[40]، والاقتراض borrowing[41].

وفي مجال المعنى كان موضوع التطور الدلالي وقوانينه محور اهتمام اللغويين التاريخيين في القرن التاسع عشر، ونظرا لصعوبة وضع أصول منتظمة للتطور الدلالي، فقد فسر على نحو واسع بمصطلحات تقليدية أو حدسية، مثل تخصيص المعنى وتعميمه، والمجاز المرسل metonymy، والاستعارة metaphor. ولم يظهر تفسير أكثر تنظيما للتغير والتطور المعجمي الدلالي إلا في فترة متأخرة جدا على يد ستيرن Stern (1931) وغيره. ويرى سورن Seuren أن صوغ قوانين للتغير الدلالي، يمكن تطبيقها على لغة ما أو مجموعة من اللغات على نحو مماثل للقوانين الصوتية، أمر مستبعد على الإطلاق[42]. ومهما يكن من أمر فإن تلك المصطلحات ما زالت تستخدم حتى الآن، ويعتمد عليها كثير من اللغويين في توضيح ظاهرة التطور الدلالي.

ولعلنا لحظنا أن منهج اللسانيات التاريخية يعتمد على تتبع السببية التاريخية التي تؤول إلى تفسير الظاهرة اللغوية بناء على أسباب تاريخية، وأن التأثيل etymology

وهو «دراسة أصل الكلمات وتطورها»[٤٢]، كان وسيلتها المفضلة. ولولا خوف التباس هذا المصطلح في العربية بتحقيق المخطوطات لآثرنا ترجمته بالتحقيق، لأنه أدق من حيث مفهومه، فهو مشتق من الكلمة الإغريقية etumos التي تعني حقا أو حقيقيا. ويشير لاينز إلى أن إحدى المدارس الإغريقية، في القرن الخامس الميلادي، كانت تقول إن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة طبيعية، وليست اصطلاحية، وإنها اتخذت المنهج التأثيلي سبيلا لإثبات أن أصل الارتباط بين الدال والمدلول، في كلمة ما، كان طبيعيا وليس اصطلاحيا. وباتباع هذا النهج فإنهم في الواقع يبحثون عن الحقيقة الخافية على الناظر العادي في العلاقة الظاهرة بين الدال والمدلول. وبعد تحليل عميق للتغييرات التي حدثت لمبنى كلمة ما، أو لمعناها، لغرض اكتشاف أصل الكلمة، ثم ـ بناء على ذلك ـ معناها الحقيقي، فإنهم يصلون إلى حقيقة من حقائق الطبيعة. ولكن المشكلة التي يقع فيها أنصار المنهج التأثيلي هي ما سماه لاينز بالزيف التأثيلي etymological fallacy، وذلك حين يحتجون بأن كلمة ما تعود إلى أصل إغريقي أو لاتيني أو عربي أو غيره، ولذا فإن معناها ينبغي أن يكون مطابقا لما كانت عليه في الأصل. ويبدو زيف هذه الحجة في أن الافتراض الضمني بوجود صلة حقيقية أو مناسبة في الأصل بين المبنى والمعنى ـ وهو ما تقوم عليه هذه الحجة ـ لا يمكن التحقق منه[٤٣].

وشبيه بهذا ما يفعله بعض الباحثين، عندما يفسرون المعنى الاصطلاحي لمفهوم ما بمعناه اللغوي، مع أن احتمال ألا يكون المعنى الاصطلاحي مرتبطا بالمعنى اللغوي أمر وارد. وقد سبق لابن تيمية (٧٢٨-١٣٢٨) وابن قيم الجوزية (٧٥١-١٣٥٠) أن اعترضا على استخدام أنصار المجاز المنهج التاريخي في التمييز بين الحقيقة والمجاز، مع صعوبة التثبت من أصل اللفظ، وعدم وجود ما يفيد تاريخيا بسبق أحدهما على الآخر[٤٤].

ومهما يكن من أمر فإن التأثيل منهج مستخدم عوّل عليه الكثير من اللغويين معولا كبيرا، لا سيما في القرن التاسع عشر حين وضع على أساس أمتن مما كان عليه قبل ذلك، وما زال يستخدم حتى الآن، ويعد فرعا محترما من اللسانيات التاريخية أو التعاقبية، لما له من أسس منهجية خاصة تتوقف مصداقيتها على كمية الشواهد ونوعها التي يؤتى بها لتأييد تلك الأسس. وعلى الرغم من ذلك، فمما أصبح واضحا للتأثيليين في القرن التاسع عشر، وسلّم به اللسانيون عامة في الوقت الحاضر أن معظم الكلمات في معجم اي لغة لا يمكن أن يعزى إلى أصوله. وما يفعله التأثيليون الآن هو ربط كلمات لغة ما (في مرحلة قابلة للوصف التزامني من مراحل اللغة) بكلمات اللغة نفسها في مرحلة أقدم من مراحلها، أو بكلمات لغة أخرى على أن تكون هذه الكلمات قد ثبتت صحتها أو إعادة تركيبها. ولكن هل يمكن ربط هذه الكلمات التاريخية التي ثبتت صحة نسبتها أو إعادة تركيبها إلى مرحلة أخرى أقدم من ذلك باستخدام وسائل تأثيلية؟ يتوقف ذلك ـ كما يقول لاينز ـ على الشواهد التاريخية التي وصلت إلينا: إذ

يمكن عزو كلمة ten الإنجليزية الحديثة إما إلى ten أو tien المستخدمتين في الانجليزية القديمة، ويمكن أن نصل الكلمة الإنجليزية القديمة من خلال مراحل افتراضية متعاقبة بكلمة أعيد تركيبها ونسبتها إلى الهندية الأوروبية الأصلية تأخذ صيغة dekm وتعني أيضا ten، ولكننا لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك. وعلى أي حال، فإن التأثيليين في الوقت الحاضر لا يهتمون بأصل الكلمات، وكل ما يمكن أن يقولوه بثقة، تقوى أو تضعف تبعا للشواهد، هو أن كذا وكذا إنما هو مبنى أو معنى لكلمة افتراضية أو معروفة أقدم منها[٤٥].

وكما سنوضح في المبحث القادم، فقد انتكس المنهج التاريخي بعد دعوة دو سوسور إلى الفصل بين الدراسات التزامنية والدراسات التاريخية.

٢-٢- المدرسة البنيوية structuralism

البنيوية هي نسبة إلى كلمة بنية التي هي ترجمة لكلمة structure المأخوذة من الكلمة اللاتينية struere التي تعني بناء. وقد ارتبطت المدرسة البنيوية باللساني السويسري دو سوسور بعد دعوته المشهورة إلى التمييز بين الدراسات التعاقبية والدراسات التزامنية، وتشديده على مفهوم البنية والنظام في اللغة.

لم يكن دو سوسور معارضا للمنهج التاريخي في دراسة اللغة، بل إن تاريخه يشهد بأنه أمضى كل حياته تقريبا في دراسة اللغات وتطورها معتمدا على هذا المنهج، ولكنه رأى أن اللغويين كثيرا ما يخلطون بين دراسة بنية اللغة في مرحلة زمانية معينة، ودراسة تاريخ تلك اللغة وتطورها. ولكي يوضح دو سوسور تفريقه بين الدراسات التعاقبية والدراسات التزامنية شبّه اللغة برقعة الشطرنج، حيث يتغير وضع الرقعة باطراد تبعا لكل نقلة يقوم بها أحد اللاعبين، وفي كل مرة يمكن أن نصف وضع الرقعة وصفا كاملا بتحديد مواقع قطع الشطرنج (يعني الملك والوزير والقلعة والفيل والبيادق)، وكذلك يمكن أن نفعل مع اللغة حيث يمكن وصفها في كل مرحلة زمانية من مراحلها.

وكما أنه في رقعة الشطرنج لا يهمنا في كل مرحلة من مراحلها ماذا حدث سابقا من نحو: الطريق الذي وصل به اللاعبون إلى كل وضع من أوضاع المباراة، وعدد النقلات السابقة أو نوعها أو ترتيبها، بل يمكننا أن نصف الوضع الحالي للمباراة وصفا تزامنيا من دون الرجوع إلى كل ما سبق، فكذلك اللغة، فهي تتطور باطراد من مرحلة زمانية إلى أخرى ولكننا نستطيع . بل يجب . أن نصفها في كل مرحلة من دون الرجوع إلى ما كانت عليه سابقا وبغض النظر عما يمكن أن تؤول إليه[٤٦].

إن متكلمي اللغة عندما يستخدمون كلمة ما أو جملة ما لا يخطر في بالهم كيف كانت تستخدم تلك الكلمة أو تلك الجملة، ولذا فإن الاستخدامات السابقة، التي تنتمي إلى مرحلة تاريخية منقطعة عن المرحلة الحالية، ليس لها تأثير في وضع اللغة الحالي. إن التأثير الذي

ينبغي أن نوليه اهتمامنا هو الذي ينشأ عن علاقة العنصر اللغوي الذي يستخدمه المتكلم - أو الذي يصفه اللغوي - بالعناصر اللغوية الأخرى ذات الصلة بالعنصر المستخدم، أو الموصوف، ولكي نوضح ذلك، يمكن أن نقارن بين نظام الألوان في اللغتين اليابانية والعربية: فاللون الأزرق يتحدد بعلاقته بغيره من الألوان في اللغة الموصوفة، وهكذا فإن الأزرق في العربية يعني ما ليس أخضر وليس أحمر وليس أبيض.. إلخ، وهذا تعريف يختلف عن تعريفه في اليابانية؛ لأن الأزرق، وهو ما يعبر عنه اليابانيون بكلمة «أوي aoi»، يطلق على ما نصفه في العربية بالأزرق والأخضر معا، ولذا لا يمكننا القول أن الأزرق في العربية يقابل «أوي aoi» في اليابانية. وبناء على ذلك يمكن القول: إن تحديد كل لون في نظام الألوان يخضع لعلاقته بالألوان الأخرى، وهو يعني أننا نتعامل مع بنية متميزة محددة ليس للتاريخ فيها دور، كما أن كل العوامل الخارجية، بما في ذلك ما تشير إليه الألوان في العالم الخارجي، ليس له صلة مباشرة بتحديد ما يعنيه اللون الأزرق في اليابانية أو العربية، بل المحدد هو علاقة الجزء بغيره من الأجزاء. ويمكن أن نضيف هنا أن كل لغة تتصور العالم الخارجي ومحتوياته بطريقتها الخاصة، وهو ما يقوي فكرة دو سوسور في اعتباطية العلامة اللغوية بطرفيها الدال والمدلول، ويؤكد من جهة أخرى. بناء على ذلك. صعوبة الترجمة من لغة إلى أخرى؛ إذ الترجمة. وفقا للمعطيات السابقة. ليست إعادة تسميات للأشياء بل إعادة تفكيك وتركيب للعناصر اللغوية.

وما ينطبق على نظام الألوان ينطبق كذلك على نظام الضمائر مثلا، فالضمير أنتما في العربية يتحدد معناه، بعلاقته ببقية الضمائر، من خلال الموازنة بينه وبين سائر الضمائر الأخرى، أما تاريخ الصيغة وكيف تركبت عبر العصور الماضية، وعلاقتها بما هو خارج نظام العربية فليس له صلة بوصف نظام الضمائر في العربية.

إن تحديد نظام، أو بنية، الألوان في العربية لا ينحصر في العلاقات الاستبدالية القائمة بين الألوان المختلفة، بل يتحدد أيضا بعلاقة اللون بما يأتي قبله أو بعده من كلمات: إذ يمكن وصف اللون الأحمر بأنه قان، ولكن لا يجوز أن نقول أبيض قان مثلا. وهكذا فإن تحديد المعنى المعجمي أو القواعدي لعنصر لغوي معين إنما يكون بالنظر في علاقاته الاستبدالية والائتلافية معا؛ وهي التي تؤلف البنية. (راجع مبحث العلاقات الاستبدالية والإئتلافية ١ - ٦).

إن اللغة نظام نظري مجرد، منفصل عن تاريخه وعن الواقع الخارجي، غير أن هذا النظام المجرد يمكن أن يُجتلى ويتحقق في الواقع الفعلي، ويرتبط بما هو خارج اللغة، عندما ننقله من حيّز الوجود بالقوة إلى حيّز الوجود بالفعل عن طريق الكلام أو الاستعمال، فعندما أقول «أنتما رجلان كريمان» لم يعد تحديد معنى كلمة أنتما في علاقتها بغيرها من الضمائر الوسيلة الوحيدة لفهم دلالتها، بل ينبغي أيضا معرفة ما يشير إليه الضمير في العالم الخارجي، أي

معرفة الشخصين اللذين يقصدهما المتكلم، ولكن اللغوي الذي يصف العربية لا يهمه المقصود بـ«أنتما» في هذه القولة؛ لأن هذه مسألة لا علاقة لها بنظام، أو بنية، اللغة المجردة التي يوليها البنيوي كل اهتمامه. وبعبارة أخرى، فإن البنيويين . خلافا لعلماء التخاطب . يعنون باللغة لا بالكلام أو الاستعمال. (راجع مبحث اللغة والكلام ١ - ٥).

إن بنيوية دو سوسور تعني دراسة بنية، أو بنى، اللغة في حد ذاتها على نحو مستقل، ليس فقط بعزلها عن التاريخ أو العالم الخارجي، بل أيضا عن نسيجها الاجتماعي الذي تعيش فيه، وعن العمليات النفسية التي يقوم بها متكلموها عند فهمها أو اكتسابها، ولذا فمن المناسب جدا أن تكون الدراسات البنيوية مقتصرة فقط في إطار اللسانيات على اللسانيات المضيقة microlinguistics[٤٧].

ومن الأسماء، التي تذكر عادة في مسرد أعلام المدرسة البنيوية، اللساني المشهور هيلمسلف Hjelmslev الذي تأثر كثيرا بدو سوسور لاسيما في عنايته بالمباني، أو الأشكال، على حساب الجوهر، أو المحتوى والمادة، وحاول أن يطور أفكاره البنيوية فيما عرف عنه بالتأويلات glossematics، ونتيجة لصعوبتها وطبيعة مصطلحاتها غير المتجانسة لم تنل تلك الأفكار الاهتمام الذي تستحق. ومن الانتقادات التي وجهت لتأويلات هيلمسلف أنها نسخة نظرية وشخصية للسانيات دي سوسور، غير أنه طبقها على نحو فيه مغالاة منطقية[٤٨].

وربما كان من المفيد أيضا التنبه إلى أنه بينما اهتمت البنيوية الأوروبية بزعامة دو سوسور بالعلاقات الاستبدالية، كان البنيويون الأمريكيون يولون عنايتهم بالعلاقات الائتلافية، ويعود هذا إلى أسباب منهجية سنوضحها فيما بعد.

تميزت البنيوية الأمريكية بالصرامة العلمية والمنهجية، ويرجع هذا إلى رائدها بلومفيلد الذي كان متأثرا، إلى حد كبير، بعالم النفس السلوكي واطسن Watson . وقد شرح بلومفيلد منهجه في الدراسات اللسانية في كتابه: «اللغة» "Language" ، وكان أحد ثلاثة لسانيين بارزين في اللسانيات الأمريكية في الثلث الأول من القرن العشرين، والآخران هما فرانز بواز وإدوارد سابير اللذان عرفا باهتمامهما باللسانيات الموسعة بدلا من الاقتصار على اللسانيات المضيقة. وقد انعكس هذا في التطرق إلى المباحث الأدبية والفنية والإناسية والنفسية وبيان الصلة بين هذه المباحث من جهة، والمباحث اللسانية من جهة أخرى[٤٩].

دعا بلومفيلد إلى إبعاد دراسة المعنى عن الوصف اللغوي بسبب صعوبة البحث فيه بحثا موضوعيا، ومع أن بلومفيلد لم يقلل من شأن دراسة المعنى، أو يدعو إلى عدم دراسته، غير أن تعليقاته في هذا الموضوع لم يحملها الكثير من اللغويين على المحمل الذي كان يقصده، فأدى ذلك إلى إعراض جيل من اللغويين عنه[٥٠] في الربع الثاني من القرن العشرين، وربما كان هذا أحد أسباب تخلف البحث الدلالي عن نظائره من فروع اللسانيات الأخرى.

وقد يكون من نتائج الاتجاه البلومفيلدي نحو العناية بالبنية وإبعاد المعنى أن بدأ اللسانيون يميلون إلى الوصف القواعدي لبنية الجملة، فشاع عندهم ما يعرف بتحليل البنية المكوّنة الطارئة immediate constituent analysis الذي تربط فيه المصرفات بعضها ببعض في مشجرات. وقد مهد ذلك لظهور التوزيعيين distributionalists الذين أخذ الوصف اللغوي عندهم طابع العناية بالعلاقات التوزيعية بين الصيتات phonemes في المركبات المتآلفة منها، وبين المصرفات morphemes في المركبات المتآلفة منها[٥١]. وعلى الرغم من أن هاريس Z.S. Harris قد تمكن من تطوير جوانب من اللسانيات البنوية فقد شاع إطلاق البنوية حصرا على التحليل اللغوي الذي نظّر له بلومفيلد[٥٢].

٢ - ٣ - المدرسة الوظيفية functionalism

على الرغم من اختلاف المدرسة الوظيفية عن المدرسة البنيوية في كثير من القضايا فإنها - مثلها في ذلك مثل المدرسة التوليدية - تمثل اتجاها متفرعا عن البنيوية. ولذا فإن بعض اللسانيين يرون أن البنيوية هي الإطار العام الذي يشمل معظم ـ إن لم يكن كل ـ الاتجاهات التي ظهرت في القرن العشرين.

وتتميز المدرسة الوظيفية من غيرها من المدارس اللسانية «باعتقادها أن البنى الصياتية والقواعدية والدلالية محكومة بالوظائف التي تؤديها في المجتمعات التي تعمل فيها»[٥٣]، وفي ذلك خروج عن المبدأ الواضح الذي أرساه دو سوسور وتبعه في ذلك البنيويون من أن البنى اللغوية ينبغي أن تدرس في حد ذاتها، بغض النظر عن العناصر الخارجة عن اللغة بوصفها نظاما مجردا مستقلا. وتتلخص وجهة النظر الوظيفية في صعوبة الفصل بين البنية اللغوية والسياق الذي تعمل فيه والوظيفة التي تؤديها تلك البنية في السياق.

وتعد مدرسة براغ Prague School أفضل من يمثل الاتجاه الوظيفي في دراسة اللغة، وقد نشأت هذه المدرسة في أحضان حلقة براغ اللسانية Prague Linguistic circle التي أسسها اللساني التشيكي فاليم ماثيوس Vilem Mathesius (١٨٨٢-١٩٤٥). ولم تقتصر المدرسة الوظيفية في عضويتها على اللسانيين المقيمين في براغ فقط، بل شملت أيضا غيرهم ممن يقيمون في بقاع أخرى، وكانوا يشاركون المدرسة أصولها وأفكارها الأساسية، وبعد وفاة ماثيوس قام لسانيون آخرون أبرزهم بيتر سغال Petr Sgall وإيفا هاجيكوفا Eva Hajicova اللذان حافظا على مدرسة براغ في أحلك الظروف التي مرت بها إبان الحكم الشيوعي، وقد نجحا في إحياء حلقة براغ اللسانية رسميا في نوفمبر ١٩٩٢ بعد سقوط الشيوعية بثلاث سنوات[٥٤]. اشتهر مؤسس المدرسة ماثيوس بما يعرف بالنظرة الوظيفية للجملة، وهي التي سنناقشها في الفقرة التالية.

٢-٣-١- النظرة الوظيفية للجملة

تعد النظرة الوظيفية للجملة functional sentence perspective امتدادا للمناقشة التقليدية الحامية التي كانت تحدث في نهاية القرن التاسع عشر حول ثنائية الموضوع subject والمحمول predicate، وكان لأستاذ الفلسفة في براغ أنتون مارتي Anton Marty، الذي كانت أفكاره مؤثرة في نشأة مدرسة براغ، نشاط بارز في هذه المناقشة. وقد عبر ماثيوس عن أفكاره في شكل ثنائيات متمايزة، تتعلق بالطرفين الأساسيين للجملة وتأثير كيفية ترتيبهما في الوظيفة التي تؤديها الجملة. وهذه الثنائيات هي ثنائية الموضوع topic والتعليق comment، أو البؤرة focus، وثنائية المتقدم theme والمتأخر rheme، وثنائية المسلمة given والإضافة new. فالمتقدم هو الشيء المتحدث عنه الذي يفترض المتكلم معرفة المخاطب له، والمتأخر هو الجزء المتمم للجملة الذي يضيف إلى معلومات المخاطب السابقة معلومات جديدة تتصل بالمتقدم، والمسلمة هي ما يقدمه المتكلم من معلومات يدركها السامع من مصدر ما في المحيط (أي المقام أو النص السابق)، والإضافة ما يقدمه المتكلم من معلومات لا يدركها السامع من مصادر أخرى[55]. ففي الجملتين:

١- مؤسس الدولة الأموية هو معاوية بن أبي سفيان.

٢- معاوية بن أبي سفيان هو مؤسس الدولة الأموية.

نجد أن المعنى الإسنادي (أو النسبة الخارجية كما يقول المناطقة والبلاغيون) واحد فيهما، إذ كلاهما يفيد أن تأسيس الدولة الأموية كان على يد معاوية بن أبي سفيان، وبناء على ذلك فهما مترادفان تقريبا، ولكن من الواضح أنهما يستعملان في سياقين مختلفين، واختلاف السياقين يفسر بما يعتقده المتكلم بشأن ما يعرفه المخاطب حول موضوع الجملتين. فكل جملة من الجملتين تفترض أن أحد الطرفين يعرفه المخاطب وهو معاوية بن أبي سفيان في الجملة الأولى، وتأسيس الدولة الأموية في الثانية، وأن الطرف الثاني غير معروف، وهو من أسس الدولة الأموية في الجملة الأولى؟ ومن هو معاوية بن أبي سفيان في الجملة الثانية؟ فالمعلومات التي يفترض المتكلم أن المخاطب يعرفها تسمى مسلمة given information والمعلومات التي يضيفها تسمى إضافة أو معلومة جديدة new information. وكما هو واضح فإن بنية كل جملة من الجملتين السابقتين محكومة بالوظيفة التي يريد المتكلم أن يؤديها خطابه، ففي ١ كانت الوظيفة (أي الغرض الإبلاغي) هي الإعلام بمن أسس الدولة الأموية، وفي ٢ كانت الوظيفة هي التعريف بمعاوية بن أبي سفيان. إن الفرق الأساسي في معالجة البنيويين والوظيفيين لهذه الجملة يتمثل في أن البنيويين يصفونها كما هي في حين أن الوظيفيين يتساءلون عن سبب كونها كذلك، أي أن البنيويين يحاولون الإجابة عن كيف أو ماذا وأن الوظيفيين يحاولون الإجابة عن لماذا.

وتختلف اللغات في مدى حرية المتكلم في ترتيب المسند إليه والمسند، فبينما تتيح العربية مثلا احتمالات مختلفة بسبب وجود قرينة الإعراب، التي بها نستطيع أن نميز المعلومات المسلمة من المعلومات الجديدة، تعد الإنجليزية من اللغات التي تكون فيها الرتبة مقيدة إلى حد كبير، ولذا فهي تلجأ إلى قرينة التنغيم، أكثر من غيرها، في تحديد المعلومات المسلمة والمعلومات الجديدة، وقد تلجأ أيضا إلى استخدام صيغة المجهول التي تتضمن الأداة by كما في The rat was eaten by the cat، وهو الأسلوب الذي يترجم خطأ في العربية بـ الفأر أكل من قبل القط، وترجمته الصحيحة هي الفأر أكله القط، لأن هذه الترجمة تؤدي الوظيفة (أو الغرض البلاغي) التي يقصدها المتكلم: وهي إظهار العناية بالفأر وليس بالقط: لأنه هو موضوع الحديث، وفي الوقت ذاته تحافظ على البنية المألوفة في العربية من دون اللجوء إلى بنية غريبة مستوردة (وهي «من قبل» في السياق المذكور)، وإضافة إلى الإعراب تؤدي قرينة المطابقة في العربية، وكذلك التشكيكية، مهمة التمييز بين الفاعل والمفعول، وهو ما يتيح للمتكلم اختيار من يقدم أولا الفاعل أو المفعول، حتى عند غياب قرينة الإعراب، وذلك كما في المثال الآتي:

ضربت عيسى يسرى.

ومن العناصر اللغوية الأخرى التي تحدد القديم من الجديد من المعلومات أداة التعريف كـ (ال في العربية وthe في الإنجليزية)، حيث يشير العنصر المرتبط بها إلى شيء يعرفه المخاطب، أما غيابها أو وجود أداة التنكير كـ (التنوين في العربية وa في الإنجليزية) فيفيد أن العنصر المرتبط بها لا يعرفه المخاطب. ومن الأمثلة التي يمكن ذكرها هنا قوله تعالى:

﴿ولقد أرسلنا إلى فرعون رسولا. فعصى فرعون الرسول﴾. (القرآن الكريم، المزمل ١٦:٧٣).

فقد أشارت كلمة «رسولا» الخالية من أداة التعريف إلى مرجع غير معروف، في حين كان دخول ال على كلمة رسول الثانية سببا في تحديد المقصود بالرسول.

ويرى اللسانيون الوظيفيون أن المخاطب هو الذي يقرر أيا من المعلومات ينبغي أن يعد من المسلمات، وأيها ينبغي أن يعد جديدا. وقد أكد هاليدي Halliday هذه الحقيقة عندما ذهب إلى القول بأن «الذي يحدد وضع المعلومة ليس بنية الخطاب بل المتكلم»[٥٦]. ومن الوسائل المعينة لمعرفة المعلومة المسلمة من المعلومة الجديدة، في قولة ما، هو أن نجعل القولة جوابا لسؤال نسأله بعد النظر في محتواها الدلالي، انظر كيف يمكن أن نعرف المعلومة الجديدة من خلال طرح الأسئلة في القولات الآتية[٥٧]:

س١- ماذا فعل القط؟

ج١- لقد أكل الجرذ.

س٢- ماذا حدث للجرذ؟

ج٢- لقد أكله القط.

س٣- هل الكلب أكل الجرذ؟

ج٣- لا، بل القط هو الذي أكل الجرذ.

س٤- هل القط أكل الفأر؟

ج٤- لا، بل الجرذ هو الذي أكله القط.

لاحظ أن المعلومة المسلمة يشار إليها بالضمير، كما في الجواب رقم ١، حيث أشير إلى القط بالضمير المستتر في «أكل».

ويقسم الوظيفيون ما تعورف عليه بالمتقدم ثلاثة أقسام: المتقدم الموضوعي topical theme، والمتقدم الشخصي interpersonal theme والمتقدم النصي textual theme[٥٨]. فمثال المتقدم الموضوعي القط في نحو «القط أكل الفأر»، ومثال المتقدم الشخصي بصراحة في نحو «بصراحة، أداؤك لا يعجبني»، ومثال المتقدم النصي على أي حال في نحو «على أي حال، حاول أن تعيد النظر في أدائك وسترى».

٢-٣-٢- الدراسات الصياتية والصرفية

كان للوظيفيين اهتمام كبير بدراسة الأصوات فاق أي اهتمام آخر، وكان لهم الفضل في التمييز بين علم الأصوات وعلم الصياتة، وهذا التركيز على الدراسات الصياتية لم يقتصر على أتباع مدرسة براغ، بل ينطبق أيضا على مدرسة فيرث ولا سيما في مراحلها المبكرة[٥٩]. ولعل من الجدير بالذكر هنا أنه باستثناء الإسهامات التي قامت بها مدرسة براغ في مجالي النظرة الوظيفية للجملة ونظرية الموضوع والتعليق المشار إليهما سابقا، فإن أفكارها النحوية والدلالية تجاوزتها التطورات التي قام بها اللسانيون الأمريكيون، أما إسهاماتها في الصياتة فلا تزال مؤثرة في اللسانيات الأمريكية المعاصرة. ويعود تطوير النظرية الصياتية إلى رومان جاكبسون Roman Jakobson (١٨٩٦-١٩٨٢) الذي صاغ فكرة العموميات universals، تلك الفكرة التي استفاد منها التوليديون في علم الصياتة التوليدي generative phonology. وفي صوغه لفكرة العموميات يعارض جاكبسون دوسوسور وبواس في زعمهما بوجود نسبية بين اللغات، وأن كل لغة لها نظامها الخاص، فقد ذهب إلى القول بوجود اثنتي عشرة سمة مميزة موجودة في جميع اللغات. وسنرى في الحديث عن المدرسة التوليدية أن إنكار النسبية والقول بالعموميات يوافقان الأسس التي تقول بها المدرسة التوليدية.

وتحدث جاكبسون أيضا عن ضوابط عامة منتظمة، تتصل بكيفية اكتساب الطفل بعض الأصوات، وكيفية فقدها عند الإصابة بمرض الحبسة aphasia الذي يؤدي إلى العجز عن نطق الأصوات، ومن بين ما يذكره جا كبسون في هذا المجال أن التمييز بين الصوامت الانفجارية واللثوية (b و t مثلا) يسبق التمييز بين الصوامت اللهوية واللثوية (k و t مثلا)، وهو ما يفسر المشكلة التي يعانيها الطفل في نطق الكاف k حين يحرفه إلى تاء t. ويتعلم الأطفال الصفات

الانفجارية قبل الاحتكاكية، أما آخر الصوامت التي يميز بينها الطفل فهي الراء R واللام L. وعندما يفقد الإنسان القدرة على النطق على نحو تدريجي، تكون التمييزات الأخيرة في تدرج النمو اللغوي عند الطفل أول ما يفقده، فإذا استعاد قدرته على النطق مرة أخرى كان ترتيب استعادة النطق معاكسا لترتيب الفقدان، وموافقا للطريقة التي يكتسب بها الطفل القدرة على التمييز بين الأصوات ابتداء[60].

وربما كان من أهم إنجازات مدرسة براغ في مجال الدراسات الصياتية ما يسميه اللساني الروسي نيكولاي تروبتسكوي Nikolai Trubetzkoy (1890-1938) بالسمات المميزة distinctive features. وعلى الرغم من أن تروبتسكوي وأتباعه في مدرسة براغ طبقوها على التحليل الصياتي phonological analysis فقد طبقها جاكبسون على علم الصرف، وأفاد منها النحاة التوليديون والتحويليون إلى حد كبير، كما أفاد منها علماء الدلالة لا سيما في نظرية الحقول الدلالية semantic fields.

كان تروبتسكوي عضوا في حلقة براغ اللسانية، وعد كتابه مبادئ الصياتة Principles of Phonology، الذي أكمله قبل وفاته بقليل، المصدر الأساسي لإيضاح منهجه الوظيفي في دراسة الأصوات.

أولى تروبتسكوي اهتماما كبيرا بالعلاقات الاستبدالية بين الصيتات، فوازن بينها معتمدا في تمييز بعضها من بعض على السمات التي تميز إحداها من الأخرى، وأشار إلى أنواع من التقابلات التي تقع بين الصيتات نذكر منها:

١- **التقابل الخاص** private opposition، وذلك حين يكون المميز بين الصيتتين سمة واحدة، كما في التقابل بين التاء والدال اللذين نقول في التمييز بينهما إن الدال /د/ مجهورة، والتاء /ت/ مهموسة.

٢- **التقابل التدرجي** gradual opposition وذلك حين يكون الاختلاف بين الصيتات ناشئا عن سمة التدرج، كما في الفرق بين الصيتة القصيرة (الكسرة العربية) ومقابلتها الأطول «ياء المد».

٣- **التقابل المتكافئ** equipollent وذلك حين يكون للصيتة سمة مميزة، ليست في الصيتات الأخرى، كما في التاء /ت/ والكاف /ك/.

لم تكن الوظيفة التمييزية distinctive function الوظيفة الوحيدة التي اكتشفها تروبتسكوي وأتباعه، بل ثمة أيضا الوظيفة المحددة demarcative function التي تبين الحدود بين مبنى لغوي وآخر في السلسلة الكلامية، وتعزز التماسك في المبنى اللغوي الواحد كي يبدو موحدا. وإذا كانت الوظيفة التمييزية تنشأ عن مقابلة الصيتات بعضها ببعض، فإن الوظيفة المحددة تنشأ عن استخدام السمات فوق المقطعية suprasegmental features التي تتعلق بسلسلة صياتية مكونة من صيتتين فأكثر، وذلك كالنبر stress والنغمة tone والطول length[61].

فالنبر مثلا يميز بين صيغة الاسم في الكلمة الإنجليزية import وصيغتها الفعلية import (حيث يكون النبر في الاسم على المقطع الأول، وفي الفعل على المقطع الثاني). وهناك سببان لاعتبار هذه السمة فوق مقطعية أو عروضية prosodic (كما يحلو للبعض أن يسميها): أولا: أن النبر مسألة تتعلق بطغيان (أو إبراز لـ) مقطع على المقاطع الأخرى التي تشترك معه في المبنى نفسه أو في المباني المصاحبة له. وثانيا: أن التحقق الصوتي للنبر لا يمكن أن يوصف بأنه سابق أو لاحق، من الناحية الزمانية، للتحقق الصوتي، لما يحاذيه من عناصر صياتية أخرى، وهي هذا يختلف عن السمات المقطعية التي يمكن أن نقول فيها ذلك[٦٢]. ومن القواعد فوق المقطعية في العربية، التي يمكن أن تذكر هنا، أن المقطع لا يبدأ إلا بصامت، وأنه لا يبدأ بصامتين متواليين، وأن النبر يقع على نهاية المقطع في الكلمات المكونة من مقطع واحد، وعلى نهاية المقطع الثاني في الكلمات المكونة من مقطعين[٦٣].

وإذا كان التقابل بين الصيتات يعبر عن اختلافها، واختلاف معاني الكلمات بناء على ذلك، فإن التقابل بين بعض التنوعات الصوتية allophones للصيتة الواحدة قد يكون له وظيفة تعبيرية expressive function. فكلما ضاقت فتحة الصائتين /au/ في لهجة لندن عبر ذلك عن تدني مكانة المتكلم الاجتماعية[٦٤]. وكذا فإن نطق الضاد دالا عند النساء في مصر (في كلمة «تفضل» مثلا) يعبر عن جنس المتكلم.

٢-٣-٣- نظرية فيرث

وفي أثناء الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين ظهر تحد قوي لبلومفيلد من فيرث J. R. Firth وأتباعه في جامعة لندن. كانت عناية فيرث وأتباعه منصبة على علمي الصياتة والدلالة، ولم يول النحو والصرف العناية التي يستحقانها[٦٥]. وبرزت في هذا الشأن نظرية التحليل العروضي prosodic analysis التي كانت جزءا من نظريته السياقية في اللغة The contextual theory of language. ويبدو أن هذا الاقتصار على الاهتمام بالأصوات كان تقليدا سائدا في بريطانيا منذ سويت Sweet ودانيال جونز D. Jones في بداية القرن العشرين.

يمكن تلخيص نظرية فيرث في أنها تنظر إلى المعنى على أنه وظيفة في سياق، وهو ما عد تحولا في النظر إلى المعنى بوصفه علاقة بين اللفظ وما يحيل عليه، في الخارج أو في الذهن، من حقائق وأحداث، تلك النظرة التي كانت سائدة في الفلسفة الغربية التقليدية بعد تحدرها من الفلسفة اليونانية. وربما كان القارئ للفكر الفلسفي والمنطقي والأصولي في تراث العربية قد ألف هذه النظرة العقلية للمعنى[٦٦]. وهي النظرة نفسها التي شرحها أوجدان Ogden وريتشاردز Richards في كتابهما معنى المعنى the meaning of meaning، وطوراها فيما عرف بالمثلث الدلالي.

ويعد ما فعله فيرث في هذا الشأن نقلة ابستمولوجية أنطولوجية كبيرة في حقل اللسانيات؛ لأنها دعمت الموقف السلوكي في ذهابه إلى صعوبة البحث الدلالي المعتمد على

المنطق، والتصورات الوجودية المختلفة التي كانت سائدة في الفلسفة الإغريقية، كما فتحت الباب واسعا نحو نهج جديد في دراسة المعنى على نحو يراعي الاستخدامات الفعلية للغة.

يرى فيرث أن الوقت قد حان للتخلي عن البحث في المعنى بوصفه عمليات ذهنية كامنة، والنظر إليه على أنه «مركب من العلاقات السياقية»(٦٧). وذهب إلى أن الوظيفة الدلالية لا تتأتى إلا بعد أن تتجسد القولة في موقف فعلي معين(٦٨)؛ أي بعد أن تخرج من خانة الوجود الوضعي الكامن إلى حيز الوجود الاستعمالي الفعلي، وهو أمر لا يتحقق ـ حسب رأيه ـ إلا في سياق الموقف. وقد اقتبس هذه النظرية؛ أعني نظرية سياق الموقف theory of context of situation من الإناسي anthropologist مالينوفسكي B. Malinowski .

وهكذا بدلا من الحديث عن العلاقة الثنائية بين اللفظ والمعنى، صار الحديث في المدرسة السياقية عن مركب من اللفظ والمعنى في علاقته بغيره من المركبات، التي يمكن أن تحل محله في السياق نفسه. ويرز ما يسميه فيرث بالتوزيع السياقي contextual distribution المحكوم بمنهج الإبدال method of substitution الذي يقتضي أن الكلمة مثلا ما هي إلا مقابل إبدال معجمي lexical substitution لكلمات أخرى يمكن أن تحل محلها في السياق ذاته، ويتحدد معناها بمقدار ما يحدثه هذا المعنى من تغيير.

وعلى المستوى الصياتي تجاوز فيرث النظرة النفسية للصيتة phoneme التي صاغها بودوان دي كورتيني Baudouin De Courtenay (١٨٤٥-١٩٢٩) وكان ينظر بمقتضاها إلى الصيتة على أنها «صورة عقلية» أو «صوت مفرد مجرد»(٦٩). وأصبحت الصيتة تتحدد «بدراسة الصوت في علاقته بالسياقات الأصواتية التي يظهر فيها، وفي علاقته بالأصوات الأخرى التي يمكن أن تحل محله في تلك السياقات»(٧٠).

استفاد فيرث من تراث دو سوسور لا سيما في مجال العلاقات الاستبدالية والائتلافية التي وظفها في منهج الإبدال، حيث تدخل العناصر اللغوية في علاقات عمودية، بين العنصر المذكور وغيره مما يمكن أن يحل محله، وعلاقات أفقية بين العناصر المتجاورة.

وعلى الرغم من أهمية التغيير الذي جاء به فيرث في البحث اللساني عامة وفي تفسير المعنى خاصة؛ فإن مشكلة فيرث هي أنه لم يعرض نظريته عرضا كاملا وشاملا، يبرز فيه الأسس الفلسفية والمعرفية لأفكاره السياقية؛ إذ لم يتجاوز ما كتبه عن هذه النظرية ما يبلغ حجم كتاب كما يذكر روبيتر(٧١). ولعل هذا ما أغرى هاليدي في بداية الستينيات ليقدم شرحا وتفسيرا مفصلا لنظرية فيرث، ويضمنها أبعادا جديدة بحيث لم تعد مقصورة على مستوى الجملة، بل تجاوزتها إلى ما هو أكبر منها حتى غدا النص ـ وليس الجملة ـ الوحدة الصغرى للتحليل. أخذ هاليدي مستويات التحليل اللغوي الثلاثة من فيرث بعد وفاته، وكان منهجه إجمالا امتدادا وتكملة، وتطويرا لمنهج فيرث(٧٢).

وبغض النظر عن مدى النجاح الذي حققه هاليدي، فإن مما لا ريب فيه أنه فتح آفاقا جديدة للبحث النصي، وأعطى أهمية كبيرة في الدراسات اللسانية (لا سيما فيما عرف بلسانيات فيرث، الجديدة neoFirthian linguistics لعنصر السياق، والأبعاد الوظيفية للغة، ومهد السبيل إلى التوسع في الدراسات التخاطبية. وعلى أي حال، فسيبقى الفضل محفوظا لفيرث في إعادة اعتبار المعنى في الدراسات اللسانية. وهو أمر - وإن لم يكن راثقا لمعاصريه - فقد انعكس في عدد من الدراسات الحديثة مثل تلك التي تعنى بدراسة المحادثة conversation وأحداث الكلام speech acts، والافتراضات presupposition ومناسبة الكلام للسياق relevance[73].

وهنا ينبغي أن نؤكد بشدة أن الوظيفيين عموما لم يقصروا وظيفة اللغة في التعبير عن أفكار متكلميها، كما كان سائدا في التقاليد الفلسفية الغربية السابقة لظهورهم، بل أصروا على تعدد وظائف اللغة سواء منها الإبلاغية informative أو التعبيرية expressive أو الاجتماعية social أو الطلبية conative. وقد تجاوز اهتمام مدرسة براغ حدود الدراسات اللغوية المحضة، فخاضوا في الدراسات الأدبية والجمالية، حتى أنهم اتهموا أحيانا بغياب المنهجية، وإخراجهم البحث اللساني عن طابع العلمية، وهي حقيقة أكدها سامسون في كتابه مدارس اللسانيات[74].

وعلى وجه الإجمال يمكن القول: إن ما يميز الوظيفيين ممن سبقهم من البنيويين، لا سيما دو سوسور وأتباعه، عدم الفصل بين البنى اللغوية ووظائفها، وعدم إمكان عزل اللغة عن نسيجها الاجتماعي، وإغفال الفرق بين اللغة والكلام والتشديد على التفاعل بين النظام (أو البنية) والسياق، وإعطاء الوظيفة أهمية أكبر من البنية نفسها، ورفض النسبية والقول بالعموميات التي تنطبق على كل اللغات، وعدم الالتزام بالتفريق الحازم بين الدراسات التعاقبية والتزامنية، كما رسمه دو سوسور.

٢ - ٤ - المدرسة التوليدية Generativism

يقصد بالمدرسة التوليدية مجموعة النظريات اللسانية التي وضعها وطورها اللساني الأمريكي المشهور ناعوم تشومسكي Noam Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) وأتباعه منذ أواخر الخمسينيات، وقد امتد تأثيرها ليشمل (إضافة إلى حقل اللسانيات) مجالات أخرى كالفلسفة وعلم النفس، وتعتمد هذه المدرسة في مناهجها على استخدام ما يعرف بالقواعد التوليدية، وبلغ تأثيرها في النظريات النحوية حدا يمكن معه القول بأن النحو التوليدي هو النحو السائد في الدراسات اللسانية إبان الأربعين سنة الأخيرة. وقد لا نبالغ إذا قلنا إن الاعتقاد السائد بين معظم اللسانيين في العقود الثلاثة الماضية هو أن جودة نظرية نحوية ما تقاس بمدى التزامها بالأصول التي ابتدعها التوليديون.

لقد شاع وصف سنة ١٩٥٧ (وهي السنة التي نشر فيها كتاب البنى النحوية Syntactic Structures لتشومسكي) بأنها نقطة تحول في لسانيات القرن العشرين، غير أنه من العدل أن نقول: إن بعض اللسانيين يرون أن سنة ١٩٥٩ هي السنة الأكثر أهمية، وذلك عندما رفض تشومسكي . في مراجعة لاذعة . النهج السلوكي في استخدام اللغة، بوصفه نتاجا غير مقبول للتجريبية الصارمة في المدرسة السلوكية البلومفيلدية. فقد تحدى تشومسكي الأساس الفلسفي لما عرف بـ «القانون البلومفيلدي» Bloomfieldian canon. ومنذ ١٩٥٧ كادت التطورات اللسانية جميعها تكون نتيجة لإعادة النظر أو للتعديلات في آراء تشومسكي، ليس أقلها تغييراته الخاصة في نظريته اللسانية. وهكذا يمكن أن يعد النصف الثاني من القرن العشرين عصر النحو التوليدي التحويلي(٧٥).

إن الفكرة الأساسية التي توجه المنهج التوليدي هي سمة الإنتاجية في اللغة، التي بمقتضاها يستطيع المتكلم أن يؤلف ويفهم جملا جديدة غير متناهية، لم يسبق له أن سمعها من قبل، وهي السمة التي تميز الإنسان من الآلات والحيوانات. فإذا كان الأطفال قادرين على استخدام جمل جديدة يعدها الكبار سليمة في صوغها well-formed، فذلك يعني أن هناك شيئا آخر يتجاوز مجرد محاكاة الجمل التي سمعوها من الكبار، وهو أنهم يولدون بقدرة لغوية تمكنهم من ذلك. فإذا كان الأمر كذلك، فعلينا أن ندرس تلك القدرة التي تمكن المتكلم من إحداث جمل جديدة وفهمها، بدلا من أن نوجه اهتمامنا إلى جمع المادة اللغوية من أفواه المتكلمين، لأنه مهما توسعنا في جمع المادة اللغوية فإننا نعجز عن تغطية كل (بل حتى القدر الكافي) من المادة التي نحتاج إليها. وبقدر ما ننجح في اكتشاف القواعد التي يعتمد عليها المتكلمون في صوغ التراكيب، فإننا نتمكن من تقديم تفسير مرض علميا لخصيصة الإنتاجية في اللغة(٧٦).

٢ - ٤ - ١ - النحو التوليدي generative grammar

يطلق مصطلح النحو التوليدي على «طائفة من القواعد التي تحدد أنواعا مختلفة من أنظمة اللغة»، وبعبارة اصطلاحية أدق هو «طائفة من القواعد التي تطبق على معجم محدود من الوحدات، فتولد مجموعة (إما محدودة وإما غير محدودة) من الائتلافات (المكونة من عدد محدود من الوحدات)، بحيث يمكن بهذه القواعد أن نصف كل ائتلاف بأنه سليم في صوغه well-formed في اللغة التي يصفها النحو»(٧٧). ولكي نوضح هذه النقطة أقول: إن ما يحدث عند صوغ الجملة رقم ١ هو أنه لدينا مجموعة من الوحدات اللغوية منها ما هو قواعدي مثل (ال) في (المثابرون) وصيغة فعل في (فاز) ومنها ما هو معجمي مثل (ث ب ر) التي تكون المعنى المعجمي لكلمة (المثابرون) و(ف و ز) المكونة للمعنى المعجمي لكلمة (فاز). ونظرا إلى كوننا قادرين على صوغ جمل عربية، بحكم معرفتنا بقواعدها، فقد طبقنا مجموعة من القواعد الصياتية والصرفية والنحوية لتوليد الجملة ١.

(١) فاز المثابرون.

ومن القواعد الصياتية والصرفية التي طبقناها على هذه الجملة:

١- أن وضع الوحدة المعجمية (ف و ز) في صيغة فعل للدلالة على أن الفعل حدث في الزمن الماضي يتطلب أن تحذف الواو لأنها وقعت بين فتحتين (ف . و . ز) ثم توالدت الفتحتان من دون فاصل بينهما فكونتا الألف.

٢- أن وضع الوحدة المعجمية (ث ب ر) في صيغة فاعل للدلالة على من وقع منه الفعل لم يترتب عليه إبدال صياتي.

٣- أن تعريف الفاعل (بدلا من تنكيره) ترتب عليه إلصاق السابقة (ال) في بداية كلمة (المثابرون) من دون وضعها في أي مكان آخر، وعدم إدغام اللام في الميم التي تليها لأن (ال) هنا شمسية وليست قمرية.

ومن القواعد الصرفية النحوية التي طبقت لتوليد هذه الجملة عدم إلحاق ضمير الجماعة بالفعل فاز في مثل هذا التركيب، وضرورة استخدام اللاحقة (ون) للدلالة على الجمع والفاعلية، وإثبات النون لعدم وجود مضاف إليه.

وبعد تطبيق هذه الطائفة من القواعد على هذا المعجم المحدود من الوحدات (وهو مجموع الوحدة المعجمية (ف و ز)، وصيغة الفعل (فعل)، و(ال) والوحدة المعجمية (ث ب ر)، وصيغة فاعل، واللاحقة (ون)) تولدت مجموعة من الائتلافات منها مثلا (فاز) و(مثابر) و(المثابر) و(المثابرون) و(فاز المثابرون). ولكي نتأكد من سلامة صوغ كل ائتلاف من هذه الائتلافات ونسمح لأنفسنا بالحكم بصحة ما قلناه، فعلينا أن نعود إلى القواعد الصياتية والصرفية والنحوية المذكورة سابقا، وهي قواعد تنتمي إلى النحو العربي لأننا نصف جملة من جمل العربية.

يتولى النحو التوليدي أيضا تخصيص وصف بنيوي structural discription مناسب لكل ائتلاف من هذه الائتلافات، وكل اختلاف في بنية الائتلاف المدروس ينبغي أن يظهر على شكل اختلاف في الوصف البنيوي المرتبط بتلك البنية.

ومن المهم أن ننبه هنا على أن التوليديين لا يصفون جملا مدونة من المادة اللغوية التي استخدمها المتكلمون بالفعل، بل يصوغون جملا مفترضة باتباع منهج التوليد، ثم ينظرون في واقع اللغة (بالرجوع إلى حدس اللغوي عادة)، ويتساءلون عما إذا كانت الجملة المولدة بمنهج رياضي مطابقة لقواعد اللغة بالفعل؛ أي هل كان صوغها سليما؟، ومن هنا يأتي مصطلح السلامة اللغوية well-formedness. وهكذا فإنهم يعاملون اللغة الطبيعية معاملة اللغات الصورية formal languages المخترعة، وهو أمر لا يوافق عليه كثير من اللغويين[٣٨].

وقد ترتب على هذا المنهج التجريدي في دراسة اللغة استخدام مصطلحات مثل المتحدث المثالي ideal speaker/hearer الذي ليس له وجود في الواقع اللغوي، بل يفترضه اللساني اعتمادا على حدسه intuition وكفايته اللغوية linguistic competence أي معرفته بقواعد لغته ومعجمها.

وفي البداية سمي النحو التحويلي التوليدي transformational-generative grammar قواعد التحويلات (T-rules) لتحديد الجمل الأكثر قبولا من الناحية القواعدية في لغة ما. وفي كتاب تشومسكي « البنى النحوية» أخذ النحو شكلين: التحويلات الإجبارية مثل الإلصاق affix hopping الذي يولد به المبنى السليم للجملة؛ والتحويلات الاختيارية لتحويل جمل مثبتة مثلا إلى جمل منفية أو استفهامية.

وفي العقود الأربعة اللاحقة بدأ تطوير دور التحويلات بإقحام فكرة البنية العميقة، الأمر الذي أدى تدريجيا إلى شيوع مصطلح النحو التوليدي بدلا من النحو التحويلي إلى أن اختفى المصطلح الثاني، وصارت النظرية التشومسكية تعرف باللسانيات التوليدية(٧٩).

٢ - ٤ - ٢ - افتراض بنية عميقة

درج النحاة التوليديون على افتراض بنى عميقة deep structures للائتلافات اللغوية يحكمها منطق اللغة الذي يفترضون أن كل متكلمي اللغة يرثونه عن آبائهم، ففي كل لغة يمكن افتراض بنية تعبر عن وقوع فعل ما من فاعل ما يقع على مفعول به، ومن الممكن منطقيا أن يعبر عن هذه الفكرة المنطقية بمناويل لغوية مختلفة؛ إذ يمكن للمتكلمين تجسيد هذه الفكرة المنطقية في صورة (فاعل . فعل . مفعول به)، أو (فاعل . مفعول به . فعل) أو (فعل . فاعل . مفعول به)، أو (فعل . مفعول به . فاعل)، أو (مفعول به . فعل . فاعل)، أو (مفعول به . فاعل . فعل)، غير أن هذه الاحتمالات الممكنة منطقيا ليست موجودة كلها في واقع اللغات، بل كل لغة تضع قيودا تمنع وقوع بعض (أو ربما أغلب) هذه الاحتمالات. وبذلك فإن النحاة التوليديين ينطلقون من منطلق أن الأصل في تكوين الائتلافات اللغوية الإباحة ما لم تمنعه قواعد اللغة. فإذا حاولنا أن نعبر عن الفكرة المنطقية السابقة باللغة العربية فسنجد أنه من الممكن أن نقول:

(١) خالد ضرب سعيدا	ممكن
(٢)(*) خالد سعيدا ضرب(٨٠)	غير ممكن
(٣) ضرب خالد سعيدا	ممكن
(٤) ضرب سعيدا خالد	ممكن
(٥) سعيدا ضرب خالد	ممكن
(٦) سعيدا خالد ضرب	ممكن

وما نلاحظه عن الجمل السابقة أن اختيار خالد ليكون الفاعل المنطقي وسعيد ليكون المفعول به أتاح أكبر احتمالات ممكنة، فإذا غيرنا ذلك إلى عيسى (ليكون الفاعل المنطقي) وموسى (ليكون المفعول به) فالاحتمالات ستقل.

(١) عيسى ضرب موسى	ممكن
(٢)(*) عيسى موسى ضرب	غير ممكن
(٧) ضرب عيسى موسى	ممكن
(٨)(*) ضرب موسى عيسى	غير ممكن
(٩)(*) موسى ضرب عيسى	غير ممكن
(١٠)(*) موسى عيسى ضرب	غير ممكن

ومن المهم هنا أن ندرك أن عملية التوليد وتقليب الاحتمالات لا تمثل ما يقوم به المتحدث عندما يتكلم، بل هي عملية رياضية دقيقة يقوم بها اللساني عند ممارسته النحو التوليدي.

٢-٤-٣- اختلاف البنية العميقة عن البنية السطحية:

عندما ننظر في كثير من الجمل تبدو لنا مختلفة، ولكن إذا نظرنا في بناها العميقة نجد أنها واحدة. ولعل الصورة المثلى في كل اللغات أن تتفق بناها العميقة مع بناها السطحية، ولكن هذا لا يكاد يحدث في الواقع اللغوي. تأمل الأمثلة الآتية:

(١) أفضل ثوب الحرير.

(٢) أفضل كتاب الأستاذ.

(٣) أفضل نوم الليل.

(٤) البيت سرق.

(٥) البيت اشتريته.

(٦) البيت نمت فيه.

(٧) البيت بعت أثاثه.

(٨) قام زيد.

(٩) مات زيد.

عند التأمل في الأمثلة (١) و(٢) و(٣) نلاحظ أنها مشتركة في بنياتها النحوية الخارجية لأنها جميعا تتألف من فعل وفاعل ومفعول به ومضاف إليه. ولكن عندما نوازن بين علاقة المضاف بالمضاف إليه في كل منها نجد أن المعنى مختلف، ففي المثال الأول نجد أن الإضافة بمعنى من، أي أن المقصود هو الثوب الذي من حرير، وفي المثال الثاني نجد أن الإضافة بمعنى اللام، فيكون المراد حينئذ: الكتاب الذي للأستاذ، وفي المثال الثالث تفسر بأنها بمعنى في، ويكون المقصود - بناء على ذلك، النوم الذي في الليل.

أما في المجموعة الثانية وهي الجمل من (٤) إلى (٧)، فإن كلمة البيت تعرب مبتدأ ولكنها محولة في الواقع من بنى عميقة تظهر عند إرجاعها إلى مواقعها الأصلية:

٤- سرق البيت.

٥- اشتريت البيت.

٦- نمت في البيت.

٧- بعت أثاث البيت.

وأما المثالان (٨) و(٩) فيظهران كيف أن اتفاق الشكل الخارجي المتمثل في وقوع كلمة (زيد) فاعلا فيهما لا يعني أن بنيتهما العميقة واحدة، لأن معنى الأول، فعل زيد القيام، في حين أن الثاني يعني حل الموت بزيد. وكما تتفق البنى السطحية مع اختلاف البنى العميقة قد تتفق البنى العميقة وتختلف البنى السطحية، كما في المثالين الآتيين:

(١٠) لست بناجح.

(١١) لست ناجحا[٨١].

٢ - ٤ - ٤ - البنية المكونة constituent-structure

سوف نمهد للتحليل التوليدي للنحو وأنواع القواعد المستخدمة فيه بشرح موجز لفكرة البنية المكونة constituent-structure السائدة في أصول التوزيعيين distributionalists التي شاعت في منهج ما بعد اللسانيات البلومفيلدية post-Bloomfieldian linguistics. وعلى الرغم من أن فكرة البنية المكونة هي فكرة من أفكار التوزيعيين، بيد أن الفرق الجوهري بين التوزيعيين والتوليديين «أن التوزيعيين تعاملوا مع «نحو المسارد grammar of lists» الذي يعنى بتحديد الوحدات اللغوية وتصنيفها. أما تشومسكي فقد عني بـ«نحو القواعد grammar of rules» المعني بترتيب تلك القواعد ترتيبا منهجيا sysematically لكي يمكن (من الناحية المثالية وليس الواقعية) توليد ما هو مقبول فقط من كل الجمل في لغة ما»[٨٢].

وينبغي أن نذكر هنا أن علم القواعد grammar قسم في فترة ما بعد اللسانيات البلومفيلدية إلى صرف morphology يعنى بالبنية الداخلية لمباني الكلمة، ونحو syntax يتناول توزيع مباني الكلمة على الجمل السليمة الصياغة في لغة ما، ولكنهم عدلوا عن ذلك في أغلب الأحوال، فتخلوا عن التمييز بين المجالين، وترتب على ذلك توسيع تعريف النحو ليشمل النحو والصرف معا، وهكذا أصبح النحو يدرس توزيع المصرفات، وبدأ ينظر إلى مباني الكلمات، لا على أنها وحدات دلالية بل بوصفها وحدات قد تؤدي وظيفة قولات صغرى، وبوصفها . في بعض اللغات . مجالا لبعض السمات الصياتية فوق المقطعية، وهذا هو المفهوم الذي تبنته القواعد التوليدية التشومسكية باعتبارها جزءا من إرث ما بعد اللسانيات البلومفيلدية[٨٣].

تتألف كلمة مثل unfriendliness (انعدام الصداقة) وفقا لتحليل البنية المكونة من أربعة مصرفات هي un-friend-ly-ness. ويمكن تمثيل بنية هذه الكلمة الهرمية hierarchical structure في أحد شكلين: التقويس bracketing: أي الفصل بين أجزائها بأقواس معكوفة (كما في الشكل (١))، والتشجير؛ أي وضعها في شكل شجرة tree-diagram (كما في الشكل (٢))[٨١].

الشكل (١) [[un-[friend-ly]]-ness]

الشكل (٢)



ومن الجوانب التي يهتم بها التوزيعيون والتوليديون تصنيف العناصر اللغوية التي تفرع أو تشجر في الأشكال السابقة، ويرتبون على ذلك بعض القواعد. فكلمة unfriendliness تصنف بأنها اسم مجرد ويرمز إليها برمز معين، وليكن مثلا (س م). ويصاغ الكثير من هذه الأسماء في الإنجليزية بإضافة اللاحقة ness على الصفات adjectives. وكذلك، فإن إلصاق un بصيغة الصفة (ص) هي عملية صرفية منتجة في الإنجليزية. أما إلصاق un بصيغ الأسماء فليست عملية منتجة.

وتصاغ هذه القواعد في شكل رموز كأن نستعمل الرمز (مق) لتلك الطائفة من المباني (مثل unfriendliness) الناشئة عن إلصاق ly بالصفات المصوغة من الأسماء (مثل unfriend) التي يمكن أن نرمز إليها بـ (سص)، وبذلك يمكن أن نعبر عما قيل سابقا بالقاعدة رقم (١) الآتية:

(١) سص + ly ⟵ مق

أي أن زيادة ly على الصفات المصوغة من الأسماء، ينتج عنها صيغة من النوع unfriendly. وتفيدنا هذه القاعدة بأن كل الكلمات من النوع (سص) يمكن استبدال بعضها ببعض على الأقل في السياقات التي تعبر عنها القاعدة رقم (١). وتستلزم هذه القاعدة أن كل الكلمات من النوع (مق) يمكن استبدال بعضها ببعض في السياقات التي تعبر عنها قواعد أخرى مثل

(٢) مق + ness ⟵ س م

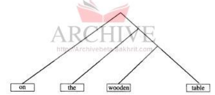
أي أن إلحاق ness بصيغة من نوع unfriendly ينشأ عنه اسم مجرد مثل unfriedliness.

(٣) un + مق ⟵ مق

أي أن إلحاق un بصيغة من نوع unfriendly ينشأ عن صيغة أخرى من نوع unfriendly، وهي unfriendly[٨٥].

وكما تطبق فكرة البنية المكونة على المستوى الصرفي تطبق أيضا على المستوى النحوي، أي على مستوى العلاقة بين الكلمات. ففي التركيب الإنجليزي on the wooden table الذي يسمى بتركيب الجار والمجرور prepositional phrase نجد أنه يتكون من حرف الجر (on) والتركيب الاسمي (the noun phrase wooden table) الذي يتألف من أداة التعريف (the) والتركيب (wooden table) المكون من الصفة (wooden) والاسم (table).

الشكل (٣) [on[the[woodentable]]]

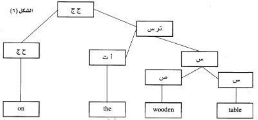


الشكل (٤)

والخطوة التالية هي تحويل التقويس السابق والمشجر إلى رموز مختصرة بالتصنيف أو الوسم lable. وسنختار الرمز (تر س) للتركيب الاسمي و(ح ج) لحرف الجر و(ج م) لتركيب الجار والمجرور و(ص) للصفة و(أ ت) لأداة التعريف[٨٦].

الشكل (٥) [on [the [wooden table]]]]

الشكل (٦)



٢ - ٤ - ٥ - أنواع القواعد في النحو التوليدي

من القواعد التي قدمها التشومسكيون واشتهرت بينهم ثلاثة أنواع:

١- **قواعد المراحل** المحدودة finite-state grammars وهي قواعد قادرة على توليد عدد غير متناه من الجمل تنتج عن تكرار تطبيق عدد متناه من قواعد نحوية متناهية العدد، وهذه القواعد أضعف من النوع الثاني.

٢- **قواعد بنية التركيب** phrase structure grammars وهي القواعد التي تسمح لنا بتوليد عدد كبير من الجمل بتطبيق عدد قليل من القواعد، ويستخدم فيها نوع آخر من الأشكال التوضيحية عوضا عن المشجرات، فبدلا من المشجر الآتي يستخدم الشكل الذي يليه ويقرأ في العربية - خلافا للإنجليزية - من اليمين إلى اليسار.



الجملة ← تركيب اسمي تركيب فعلي

وتقرأ هذه القاعدة كالآتي: تتألف هذه الجملة من تركيب اسمي وتركيب فعلي.

ويصاحب هذه القواعد النحوية قواعد معجمية تترجم فيها التصنيفات النحوية إلى كلمات تنطبق عليها تلك الأصناف النحوية:

اسم ← [87] {رجل، امرأة، أسد، باب، شجاعة،...}

ويمكن لنا أن نضع طائفة سهلة من قواعد بنية التركيب التي يمكن أن تستخدم لتوليد عدد كبير من الجمل:

من قواعد بنية التركيب

الجملة ← تركيب اسمي تركيب فعلي

تركيب اسمي ← أداة تعريف اسم (صفة)

اسم علم

تركيب فعلي ← فعل تركيب اسمي (تركيب جار ومجرور) (صفة)

تركيب جار ومجرور ← حرف جر تركيب اسمي

من القواعد المعجمية

اسم ← {ولد، بنت، منظار، كلب،...}

اسم علم ← {علي، فاطمة،...}

أداة التعريف ← {ال}

الصفة ← {صغير، غريب،...}

الفعل ← {رأى، تبع، ساعد،...}

حرف الجر ← {ب، عن،...}

الظرف ← {أمس، مؤخرا،...}

ونستطيع بهذه القواعد أن نولد الجمل من (١) إلى (٧)، ولكننا لا نستطيع أن نوضح بها الجمل غير السليمة في بنائها القواعدي.

(١) البنت تبعت الولد.
(٢) الولد ساعد الكلب.
(٣) الكلب رأى بنتا.
(٤) فاطمة ساعدت عليا مؤخرا.
(٥) علي رأى كلبا أمس.
(٦) كلب صغير تبع فاطمة.
(٧) الولد الصغير رأى عليا بمنظار غريب مؤخرا.

(٨)(*) ولد الفاطمة رأى.

(٩)(*) ساعد بنتا.

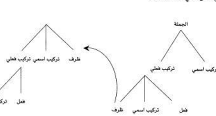
(١٠)(*) طفل صغير بمنظار.

لا تنحصر قواعد بنية التركيب في هذه البنى البسيطة، بل قد تتعقد الجمل بإقحام ما يعرف بالإعادة recursion، حيث تعاد بعض العناصر اللغوية لتطويل الجملة وتعقيدها، ومن أمثلته إدخال الفعل «ظن» على جملة «خالد ساعد سعيدا» بحيث تصبح «ظن أحمد أن خالدا ساعد سعيدا»، ويمكن أن نطيلها أكثر فنقول: «يوسف قال: ظن أحمد أن خالدا ساعد سعيدا» وهكذا[٨٨].

٣- القواعد التحويلية transformational grammar: مع تطور النحو التوليدي لاحظ اللسانيون الحاجة إلى معالجة العناصر اللغوية المنقولة عن مواقعها، فابتدعوا مجموعة من القواعد التحويلية لتوضيح التغيير والنقل اللذين يحدثان في البنى المستمدة من قواعد بنية التركيب، وبيان علاقة الجمل بعضها ببعض، لا سيما العلاقة بين الجمل المبنية للمعلوم والجمل المبنية للمجهول، وكذلك الجمل الخبرية والجمل الاستفهامية. وكل ما يقوم به النحاة في معالجة مثل هذه الحالات هو نقل فرع من الشجرة في الشكل المشجر وإلحاقه بجزء مختلف. انظر المشجرين الآتيين المرسومين لتوضيح كيف انتقل تقدم الظرف (أمس) عن موقعه السابق في الجملتين الآتيتين[٨٩]:

(١) علي ساعد فاطمة أمس.

(٢) أمس، علي ساعد فاطمة.



وإضافة إلى الأنواع الثلاثة السابقة قدم النحاة التوليديون نظريات أخرى في الثمانينيات، منها القواعد الوظيفية المعجمية lexical functional grammar وقواعد بنية التركيب المعممة generalized phrase structure grammar. وتتميز هاتان النظريتان الأخيرتان بالتخلص من القواعد التحويلية، واعتماد الأولى منهما على الخصائص المعجمية، والثانية على الخصائص المنطقية لشرح العلاقات بين أنواع الجمل المختلفة. وعدلت نظرية قواعد بنية التركيب المعممة عن اعتقاد تشومسكي السابق باستقلالية النحو عن المعنى، وحاولت اكتشاف الارتباط بين مباني الجمل ومعانيها، في حين أيدت نظرية القواعد الوظيفية المعجمية فكرة الحقيقة النفسية التي قال بها تشومسكي، وهي الفكرة التي ترى أن النظرية النحوية لا تكون صحيحة إلا إذا وصفت نظام اللغة الذي يملكه المتكلم في ذهنه (وليس ذلك المستخلص من المادة اللغوية المجموعة)[٩٠].

٢. ٥- المدرسة التخاطبية:

تعد الدراسات التخاطبية امتدادا واستكمالا لجهود المدرسة الوظيفية، وتأتي هذه الدراسات نتيجة طبيعية لشعور المهتمين بها بإخفاق النموذج التقليدي للتخاطب traditional model of communication في تقديم تفسير ناجع لعملية التخاطب. ويمكن تلخيص أوجه الإخفاق فيه في أنه يتعامل مع التخاطب في عزلة عن السياقات الفعلية التي تستخدم فيها اللغة، ويصبغ عملية التخاطب بطابع مثالي تتجاهل فيه قضايا اللبس، والخروج عن المواضعات اللغوية، وقصر وظائف اللغة على عملية الإبلاغ[٩١]، وإهمال الأصول التخاطبية المفسرة لمقاصد المتكلمين.

ولكي نوضح ذلك يحسن أن نشرح كيف عجز النموذج التقليدي للتخاطب الذي قصر اهتمامه على العناصر والبنى اللغوية التي ينطقها المتكلم في استنباط (٢) من القولة ١:

(١) أكل خالد بعض الخبيز.

(٢) لم يأكل خالد كل الخبيز.

فليس ثمة عنصر لغوي في ١ يشير إلى ٢، كما أن كل البنى الصرفية والنحوية والمعجمية التي تضمنتها ١ لا تفسر استنباطنا المعتاد للمفهوم من ٢. وكانت أول محاولة ناجحة في هذا الشأن ما قدمه فيلسوف اللغة الأمريكي Herbert Paul Grice (١٩١٣-١٩٨٨) فيما سمي بمبادئ المحادثة conversational maxims. وبتطبيق هذه المبادئ والتعديلات التي طرأت عليها، أصبح في الإمكان أن نصل إلى كيفية استنباط ٢ من ١. صاغ جرايس مبدأ التعاون the Co-operative Principle، الذي يقتضي أن المتكلمين متعاونون في تسهيل عملية التخاطب، وهو يرى أن مبادئ المحادثة المتفرعة عن مبدأ التعاون هي التي تفسر كيف نستنتج المفاهيم الخطابية. ويمكن تلخيص تلك المبادئ في الآتي:

١- **مبدأ الكم** maxim of quantity:

(أ) تكلم على قدر الحاجة فقط (القدر الذي يضمن تحقيق الغرض من التخاطب).

(ب) لا تتجاوز بإفادتك القدر المطلوب.

٢- **مبدأ الكيف** maxim of quality:

(أ) لا تقل ما تعتقد كذبه.

(ب) لا تقل ما يعوزك فيه دليل بيِّن.

٣- **مبدأ الأسلوب** maxim of manner:

(أ) تجنب إيهام التعبير.

(ب) تجنب اللبس.

(جـ) أوجز كلامك (تجنب الإطناب الزائد).

(د) ليكن كلامك مرتبا.

٤- **مبدأ المناسبة** maxim of relation:

- ليكن كلامك مناسبا لسياق الحال (be relevant)[٩٢].

لقد طورت نظرية جرايس بفضل جهود باحثين في مجال علم التخاطب، ومن بينهم هارنيش Harnish الذي أضاف بعض التعديلات، منها الجمع بين مبدأي الكم والكيف[٩٣]، وسادوك Sadock الذي أشار إلى إمكان تقليص بعض مبادئ جرايس، وأبرز بعض الثغرات في معيار الإبطال الذي صممه جرايس لاكتشاف المفاهيم الخطابية conversational implicatures المولدة نتيجة انتهاك أحد مبادئ المحادثة المشار إليها سابقا. وتمكن سادوك من إضافة معايير أخرى لاختبار تلك المفاهيم[٩٤]. غير أن أقوى التحديات جاءت من ويلسون Wilson وسبيربر Sperber اللذين شككا في مبادئ جرايس، واستثنيا من ذلك مبدأ المناسبة الذي جعلا منه أساسا لنظرية سمياها بنظرية المناسبة theory of relevance[٩٥]. وبالعودة إلى المثال ١ يمكننا معرفة الأساس الذي يستند إليه المتخاطبون في استنتاج ٢ باللجوء إلى مبدأ الكم الذي بمقتضاه يفترض السامع أن قائل ١ ما كان ليستخدم صيغة أضعف (وهي كلمة «بعض») إذا كان متلقيه معنيا بالصيغة الأقوى (وهي كلمة «كل») التي كان في إمكان المتكلم أن يقولها بدلا مما قال. فالقاعدة إذن - كما يذكر جيفري ليتش أن «القضية الأضعف تستلزم أن المتكلم يعتقد بنفي القضية الأقوى». وهكذا فإن ذكر «بعض الخبيز» يستلزم نفي «كل الخبيز»[٩٦].

لا شك في أن مثل هذه المباحث فتحت مجالا جديدا واسعا في آفاق اللسانيات، وأسهمت في مد جسر يصل بين البحث اللغوي المحض والمنطق، فضلا عن أنها برهنت على أن عملية التخاطب لا تقتصر على المعطيات اللغوية؛ بل تتناول أيضا عناصر منطقية وأخرى تخاطبية، وهو ما أعطى لهذا الحقل بعدا إبستمولوجيا جديدا، يبدو فيه التشديد على تداخل المعارف

والعلوم المختلفة والعلاقة التكاملية بينها. وقد سبق لعلماء أصول الفقه الإسلامي أن أدركوا هذه الحقيقة، وجعلوا منها مزية رجحت كفتهم على كفة النحاة الذين قصروا اهتماماتهم على دراسة البنى اللغوية، وأهملوا الجوانب التخاطبية والعمليات الاستنتاجية الملازمة لعملية الخطاب. ويبدو شعور تفوق الأصوليين واضحا عند محمد بخيت المطيعي في قوله إن علماء الأصول «نحاة وزيادة»[97]، كما صرح عبدالعلي الأنصاري قبله بتفوق علماء أصول الفقه على أهل العربية[98].

تفترض البراغماتية pragmatics[99] وجود توقعات بين المتخاطبين، وأصول خطابية تحكم سلوكهم واستنتاجاتهم، ومن الواضح جدا أنها تعنى بالأداء وليس بالكفاية خلافا للتوليديين. وقد عرف عن البراغماتيين تشكيكهم في فكرة قصر اللسانيات على دراسة الكفاية اللغوية بعيدا عن الاستخدام والسياق، وفي ما يتطلبه ذلك من قدر عال من التجريد والأمثلة[100].

لقد جاءت البراغماتية بعد مراحل من الدراسة الصورية أو البنائية formal للمعنى، التي عرف بها التوليديون على وجه الخصوص. ولعل روبين لاكوف Robin Lakof من أوائل التوليديين الذين شككوا في إمكان دراسة المعنى معزولا عن السياق، وتحمل شهادة أحد التوليديين، المعروفين بإغراقهم في التجريد على إخفاق النهج الصوري البنائي في دراسة المعنى، قيمة خاصة في البرهنة على أهمية السياق والاستخدام في تقديم تفسير سليم لعملية التخاطب.

ومنذ السبعينيات توالت الانتقادات للدراسات التي تجعل من الجملة وحدة للتحليل اللغوي، وزاد عزوف مختلف الباحثين عن الدراسات التي لا تأخذ في حسبانها العناصر السياقية والجوانب التخاطبية في دراسة اللغة. فاللسانيون الاجتماعيون بدأوا يرفضون فكرة المتحدث المثالي عند تشومسكي، وشبيه بهذا ما فعلته اللسانيات النصية وتحليل الخطاب حين رفضت قصر الدراسات اللسانية على ما يسمى بنحو الجملة sentence grammar[101]؛ متأثرين في ذلك ببعض الوظيفيين من أمثال فيرث وهاليدي وميتشال Mitchell الذين بلغت شهرتهم أوجها في الخمسينيات.

ولعل من أهم ما ينبغي أن يذكر في سياق الحديث عن البراغماتية، الدور المهم والمؤثر الذي قام به فلاسفة اللغة في تطوير هذا المجال. ومن الأعلام المهمين هنا - إضافة إلى بول جرايس المشار إليه سابقا- أوستين Austin وسيرل Searle اللذان قدما للسانيات نظريتهما المعروفة بأحداث الكلام speech acts theory. تقوم هذه النظرية على فكرة أننا عندما نتحدث فإننا نقوم بأفعال أو أحداث، ويبدو هذا واضحا فيما عرف بالقولات الإنشائية performative utterances التي يمكن أن نمثل لها بما يطلق عليه في كتب الفقه مصطلح «صيغ العقود» نحو «بعتك» و«زوجتك» و«طلقتك»، ومنها أيضا «أعدك» و«أرجوك»

و«أتمنى أن تفعل ذلك»، ونحوها مما يقترن فيه القول بعمل يصح أن نعده منجزا بمجرد انتهاء المتكلم من كلامه؛ كالطلاق، والبيع والنكاح، والوعد، والرجاء والتمني. وقد أضافت هذه النظرية تطورا إبستمولوجيا جديدا في اللسانيات ترتبت عليه إعادة النظر في موضوعه من حقل يدرس الأقوال إلى مجال تدرس فيه الأقوال المقرونة بالأفعال، كما ترتبت عليه إعادة النظر في طبيعة اللغة واستخدامها.

لقد أتاحت الطبيعة الموسوعية للبراغماتية الفرصة لتعاون كبير بين المناطقة والبراغماتيين (وكذلك علماء الدلالة)، في سبيل تقديم نموذج متطور لعملية التخاطب، يأخذ في حسبانه كل الأبعاد اللغوية والمنطقية والتخاطبية، وهو ما أدى إلى بروز أعمال تناقش موضوعات مشتركة[102] مثل أنواع الاستنتاج types of reference والافتراضات presuppositions والمفاهيم الخطابية conversational implicatures والتعيين deixis.

وأخيرا، علينا أن نذكر أن البراغماتية لا تقتصر على كونها فرعا من فروع اللسانيات النظرية، بل هي أيضا مدرسة متميزة في مناهجها البحثية، وفي موضوعاتها، وفي أصولها. وربما كان من العوامل التي أدت إلى دراستها، باعتبارها حقلا من حقول اللسانيات، أكثر من الحديث عنها بوصفها مدرسة، أن الحديث عنها باعتبارها مدرسة يقتضي صوغ الاسم الذي يشير إليها بإضافة اللاحقة ism (على منوال Structuralism وFunctionalism وGenerativism) يؤدي إلى التباسها بالمدرسة الفلسفية pragmatism (الذرائعية). وقد سبق أن أشرنا إلى الفرق بينهما في أحد الهوامش.

الخاتمة:

تبين لنا في هذه الدراسة أن الاتجاهات اللسانية لا ترسمها خلافات اللسانيين في القضايا اللغوية بقدر ما تحكمها أصول فلسفية ذات طبيعة أنطولوجية إبستمولوجية. ومن ذلك اختيار اللساني حدود نطاق علمية اللسانيات، ونظرته إلى طبيعة العلم، وتحديده لنوع المادة اللغوية، والوسائل والطرائق التي تجمع بها المادة والمناهج التي تحلل بها، وتحديده القدر الكافي في دراسة الظاهرة اللغوية: هل ينبغي أن يقف اللساني عند الوصف أو يتعداه ليغوص في أعماق التفسير؟ وإلى أي مدى يحق له أن يتسع في تجريده لتوصيفاته وتفسيراته؟ وما المحظورات التي ينبغي أن يتجنبها في عملية التجريد؟ وهل ينبغي للساني أن يكتفي بالنمذجة typification في صوغه للعلم، أو له أن يبلغ حد الأمثلة idealization؟ وهل تستلزم الأمثلة خلق لغة جديدة مفترضة تغيب فيها خصائص اللغة الطبيعية؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يترتب عليه؟ ثم ما العنصر المهم في اللغة؟ هل هو نظامها المجرد؟ أو عملية الاستعمال؟ أو نتاج عملية الاستعمال المسماة بالكلام؟ أو تاريخ اللغة أو بناها القواعدية والمعجمية؟ أو

وظائفها؟ وهل ينبغي للساني أن يدرس الجمل اللغوية أو القولات الكلامية والنصوص الفعلية؟ أو المعرفة اللغوية الكامنة في أذهان المتكلمين؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة، ونحوها، وظهور عوامل تاريخية معينة هي التي رسمت أهم ملامح المدارس اللسانية في القرن العشرين، وقد أدى اختلاف الإجابات عنها إلى وجـود ما لا يقل عن خمس مدارس متميزة أصوليا، هي:

١- **المدرسة التاريخية**: وقد عرفت بتعويلها على العوامل التاريخية في تفسير الظاهرة اللغوية تأثرا بنظرية النشوء والارتقاء التي كانت سائدة في ذلك الوقت.

٢- **المدرسة البنيوية** التي دعت إلى فصل البنية عن كل الظروف التاريخية والاجتماعية التي تحيط بها، والاقتصار على تفعيل دور العلاقات الداخلية بين أجزائها.

٣- **المدرسة التوليدية** التي نادت بالعناية بالأسس العميقة المفسرة للسلوك الخارجي، ووجهت اهتمامها إلى العمليات الذهنية القادرة على إنتاج عدد غير محدود من الجمل بدلا من التركيز على ما قيل بالفعل.

٤- **المدرسة الوظيفية** التي ترى أن البنى اللغوية محكومة بوظائف اللغة التي لا تتحقق إلا في سياقات الكلام الفعلي.

٥- **المدرسة التخاطبية** التي أخذت في حسبانها مختلف العوامل المنطقية والتخاطبية والبنيوية في تفسير عملية التخاطب الناجح، وأدخلت كل عناصر التخاطب لا سيما السياق والاستخدام في فهم وتفسير مقاصد المتكلمين.

لقد سادت البنيوية في الدراسات اللسانية في القرن العشرين مثلما غلب المنهج التاريخي على البحث اللغوي في القرن التاسع عشر، ولعل القرن الحادي والعشرين سيشهد سيطرة الدراسات التخاطبية وتحليل النص، وباستثناء المرحلة التي ظهرت فيها المدرسة التوليدية يمكن القول إجمالا: إن البحث اللساني يتجه نحو الواقعية التجريبية، والانتقال من العقلانية التجريدية إلى الوظيفية السياقية.

هوامش البحث

1 يعود مصطلح ontology إلى اللغة الإغريقية ويقصد به «نظرية الوجود من حيث هو»، ويعرفه أرسطو بأنه «علم ماهية الأشياء». أما الإبستمولوجي epistemology فهو مصطلح إغريقي أيضا، ويقصد به «فرع من الفلسفة يعنى بأصل المعرفة، وبنيتها، ومناهجها، وصلاحيتها».
See Runes, Dagobert D., Dictionary of Philosophy, 16th edn, (New York: Philosophical Library, n-d).

2 Jespersen, O., Language. Its Nature, Development, and Origin. (London: Allen & Unwin, 1922) P. 7.

3 Lyons, John, Language and Linguistics: An Introduction, (Cambridge: Cambridge University Press 1981) p. 40.

4 Lyons, John, Semantics (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) 1: 121.

5 Chomsky, N., Aspects of the Theory of Syntax (Cambridge: The MIT Press, 1965) p. 193, note 1.

6 Chomsky, N., 1965: 20.

7 Chomsky, N., 1965: 194.

8 Robins, R.H., A Short History of Linguistics (London: Longman, 1997) p. 261.

9 Robins, R.H., 1997: 262.

10 See Robins, R.H., 1997: 262.

11 Lyons, John, 1981: 441-2.

12 Lyons, John, 1981: 42.

13 Wunderlich, Dieter., Foundations of Linguistic, Translated by Roger Lass (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) p. 70.

14 Chomsky, N., Current Issues in Linguistic Theory (The Hague: Mouton, 1964) p. 28.

15 Chomsky, N., 1964: 18, n.1.

16 See Robins, R.H., 1997: 265-6.

17 Wunderlich, 1979: 105-6.

18 لمعرفة موقف كاتز الأنطولوجي انظر Katz, Jerrold J, Linguistic Philosophy: the Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import (London: Allen and Unwin, 1972).

19 See Katz, Jerrold J, Language and Other Abstract Objects (Oxford: Basil Blackwell, 1981) P 22.

20 See Katz, Jerrold J, 1981: 181.

21 Katz, Jerrold J, 1981: 3.

22 See Ali, Mohamed M. Yunis, Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists Models of Textual Communication (London: Curzon Press, 2000) PP 87-140.

23 Wunderlich, 1979: 69.

24 الموصلي، محمد، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم الجوزية ([illegible] المكتبة السلفية: دار الذخائر، ١٣٤٩هـ) ١: ٤١،٢.

25 Dieter Wunderlich, 1979: 104.

26 Ibid.

27 Sperber, Dan and Deirdre wilson, "irony and Use-Mention Distinction" in Steven Davis (ed), Pragmatics: A Reader (New York: Oxford University Press, 1991), pp 550-564, pp. 551-2.

28 للموازنة بين ثنائية اللغة والكلام وثنائية الوضع والاستعمال عند الأصوليين انظر Ali 2000: 15-6, 142-3.

29 Lyons, John, Linguistic Semantics: An Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) p. 21.

30 Ibid.

31 Ibid. p. 22.

32 ابن سينا، منطق المشرقيين (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢) ص ١٠٣.

33 Saussure, F. de, Cours de linguistic général (Paris: Payot, 1968) p. 24.

34 Chomsky, N., Syntactic Structures (The Hague: Mouton, 1957) p. 13.

35 سامسون، جفري، مدارس اللسانيات: التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد كبة (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٦) ص٧.

36 سامسون، ١٩٩٧: ١١-١٢.

37 Seuren, P. A. M., Western Linguistics: An Historical Introduction (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1998) p. 83-4.

38 يقصد بالتقريب الصوتي ما ينشأ عن جعل الأصوات المتعاقبة إما متطابقة وإما أكثر تشابها في المخرج أو في كيفية النطق، كما في الكلمتين الإيطاليتين otto وnotte، فالأولى التي تعني ثمانية مشتقة من اللاتينية octo، والثانية التي تعني ليلة مشتقة من اللاتينية noctis. ويفسر الاختزال الحذفي بأنه فقد واحد أو اثنين من المقاطع المتشابهة صوتيا من السلسلة، كما في England التي أصلها Engla-land أي بلد الإنجليز. See Lyons, 1981: 207-8.

39 يعود المصطلح الإنجليزي analogy إلى الكلمة الإغريقية analogia التي تعني الاطراد regularity. وقد كان لفكرة القياس أهمية كبيرة في الفكر الإغريقي، خاصة الفلسفة والرياضيات والقواعد. ولقيت عناية واضحة من العلماء المسلمين في التراث العربي والإسلامي لا سيما في الفقه وأصول الفقه والنحو العربي، ثم استثمرها المختصون في فقه اللغة المقارن في القرن التاسع عشر في دراستهم للغات الهندية الأوروبية. ومن الأمثلة التي يظهر فيها أثر القياس في تطور الكلمات المحكوم بالقوانين الصوتية the sound-laws ما يذكره النحاة الجدد Neogrammarians من أن الإنجليزية (وكذلك الألمانية) تميز بين الأفعال الضعيفة والأفعال القوية في اشتقاق المتصرفات. فالأفعال الضعيفة، وهي الأكثر شيوعا في الإنجليزية، يشتق فيها الماضي بإضافة اللاحقة ed إلى صيغة الفعل الدال على الزمن الحاضر كما في jumped المشتقة من jump في حين يشتق الماضي من الحاضر في الأفعال القوية بتغيير داخلي في الصوائت، كما يحدث في sang المشتقة من sing، وrode المشتقة من ride. وقد لوحظ أن الأفعال الضعيفة التي يخضع ..ريفها إلى قواعد مطردة تتزايد عددا مع مرور الزمن على حساب الأفعال القوية، ويعزى ذلك إلى نزوع المتكلمين إلى استخدام القياس. فالكبار عندما يصادفون فعلا جديدا يفعلون ما يفعله الأطفال في

اكتسابهم للغة عندما يقيسون فعلا شاذا على الأفعال المطردة، ففي الإنجليزية الوسطى يستخدمون holp وليس helped كما هو معروف في صوغ الماضي من الفعل help؛ وهذا يعني أن متكلمي الإنجليزية ضموا هذا الفعل إلى قائمة الأفعال المطردة. هذا هو الغالب في تطور صيغ الكلمات، ولكننا لا نعدم أمثلة معاكسة، ففي اللهجات الأمريكية يستعملون dove وليس dived للماضي من dive خلافا لما هو متوقع. See Lyons, 1981: 201-3.

40 الاقتراض borrowing هو أخذ لغة ما عنصرا لغويا أو أكثر من لغة أخرى، ومن أمثلته اقتراض الإنجليزية كثيرا من الكلمات المبدوءة بالحرفين sk (مثل sky وskill وskirt) من اللهجات الإسكندنافية، وهو السبب الذي يفسر عدم قلبها إلى sh، كما هو المطرد مع كلمات أخرى، التي تقضي القوانين الصوتية بتغيير {sk} فيها إلى {sh} إذا وقعت قبل الصوائت الأمامية كما هي الحال في نحو (shirt وship وshed). See Lyons, 1981: 206.

41 See Seuren, 1998: 83.

42 Lyons, 1981: 55.

43 Lyons, 1981: 55.

44 See Ali, 2000: 110.

45 Lyons, 1981: 55-6.

46 See lyons, 1981: 54.

47 See lyons, 1981: 220-1.

48 Robins, R.H. 1997: 226.

49 Robins, R.H. 1997: 226-7.

50 Robins, R.H. 1997: 243.

51 Robins, R.H. 1997: 239.

52 Robins, R.H. 1997: 239.

53 Lyons, 1981: 224.

54 Seuren, 1998: 158.

55 Halliday, M. A. K. & R. Hasan, Cohesion In English (London: Longman, 1976) p. 326.

56 براون، ج. ب و ج يول، ب، ترجمة محمد الزليطني ومنير التريكي (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٧) ص٢٢٥.

57 Nunan, D., Introducing Discourse Analysis (London: Penguin English, 1993) P. 45.

58 Nunan, 1993: 46-7.

59 Robins, R.H., 1997: 238.

60 سامسون، ١٩٩٦: ١٢٦-٧.

61 See Lyons, 1981: 224-5.

62 See Lyons, 1981:94.

63 انظر قدور، أحمد محمد، مبادئ اللسانيات (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦) ص١١٧-١١٨.

64 سامسون، ١٩٩٦: ١١٢.

65 See Robins, R.H., 1997: 246.

66 انظر على سبيل المثال:

- الغزالي، أبوحامد، معيار العلم في فن المنطق (بيروت: دار الأندلس، ط٤، ١٩٨٣) ص٤٦-٤٧.

- الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي، التعريفات (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١) ص١١٦.

- القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٦) ص١٩.

- السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد جاد المولى، وعلي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، (د-ت) ١:٤٢.

67 Firth, J. R., Papers in Linguistics 1934-1951 (London: Oxford University Press, 1957) p. 19.

68 Lyons, John, J., Firth's Theory of Meaning. In Bazell, C. E. et al. (Eds), In Memory of J. R. Firth, (Longman 1970) p. 296.

69 Jones, D. The Phoneme its Nature and Use. Cambridge: Cambridge University Press, 1976) p. 213.

70 Firth, 1957: 20-1.

71 Robins, R.H, 1997: 246.

72 See Robins, R. h., 1997: 246.

73 See Robins, R. h., 1997: 243.

74 سامسون، ١٩٩٦: ١١٥.

75 See robins, R.H., 1997: 260.

76 Lyons, 1981: 231.

77 Lyons, 1981: 124-5.

78 Lyons, 1981: 125-6.

79 See Robins, R.H. 1997: 261.

80 النجيمة تشير إلى أن الجملة غير سليمة الصوغ ill-formed.

81 للتوسع في هذه الأمثلة وما يشبهها، انظر دراستي السابقة: علي، محمد محمد يونس، وصف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم الدلالة المركزية: دراسة حول المعنى ومعنى المعنى (طرابلس: منشورات جامعة الفاتح، ١٩٩٣): ٢٨٠-٨٣.

82 See Robins, R.H. 1997: 264.

83 Lyons, 1981: 118.

84 Lyons, 1981: 119.

85 Lyons, 1981: 119-20.

86 Lyons, 1981: 121-2.

87 السهم يعني يتألف من.

88 Yule, G., The Study of Language (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) p. 106-7.

89 See Yule, 1996: 106-7.

See McLeish, 1993: 739-40. 90

Akmajian, A., R. A. Demers and R. M. Harnish, Linguistics: An introduction to 91
Language and Communication, 2nd edn. (Cambridge: The MIT Press, 1984) 392-8.

See Grice, H. P., "Logic and Conversation", in Steven Davis (ed.), Pragmatics: A 92
Reader (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 305-315, pp 307-9. See also "Logic and Conversation", in Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds.), Syntax and Semantics, 3: Speech acts (New York: Academic Press, 1975), pp. 41-68.

See Harnish, R. M., "Logical Form and Implicature", in Steven Davis (ed.), Prag- 93
matics: A Reader (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 316-364.

Sadock, J. M., "On Testing for Conversational Implicature", in Steven Davis (ed.), 94
Pragmatics: A Reader (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 365-376.

See Wilson, D. and Dan Sperbber, "Inference and Implicature", in Steven Davis 95
(ed.), Pragmatics: A Reader (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 377-393. See also Sperber, Dan and Deirdre Wilson, Relevance: Communication and Cognition (Oxford: Blackwell, 1986).

Leech, Geoffrey., Principles of Pragmatics (New York: Longman, 1983) p. 85. 96

المطيعي، محمد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السول (بيروت: عالم الكتب، د-ت) ٢:٢٥٠. 97

الأنصاري، عبدالعلي، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، ط٢ (قم، إيران: الذخائر، ١٣٦٨هـ) ١:٣١٥، وانظر ١:٢٥١. 98

أفضّل ترجمة مصطلح pragmatics بعلم التخاطب وليس بالتداولية أو النفعية أو الذرائعية، كما يفعل عدد من 99
اللغويين العرب، توهما منهم بأنهما pragmatics وpragmatism شيء واحد. والواقع أن المصطلح الأول يطلق على الدراسات التي تعنى بالمعنى في السياقات الفعلية للكلام، وهو ما يتفق مع معناها الحرفي وهو «علم الاستعمال». وإذا نظرنا في تراثنا البلاغي والأصولي فسنلاحظ أن الاستعمال - الذي يقابل الوضع عادة - يطلق على النشاط الذي يقوم به المتكلم في عملية التخاطب، ولذا فإن ترجمة pragmatics بعلم التخاطب أنسب - في رأيي - من الخيارات التي اطلعت عليها حتى الآن. أما pragmatism فهي مدرسة فلسفية ظهرت في أمريكا تذهب إلى أن الفكرة النظرية لا تجدي نفعا، ما لم تكن لها تطبيقات عملية. وعلى الرغم من وجود صلة منهجية بين المجالين و(المصطلحين) تكمن في التقليل من شأن المجرد والعناية بما هو عملي وسياقي ومتحقق فعلا: فإن اهتمام الحقل المسمى بـ pragmatics يقتصر على اللغة خاصة، في حين يعنى الحقل الآخر بالفلسفة، وإن امتدت آثاره إلى السياسة وعلم الاجتماع وغيرهما. وللتوسع في هذا الموضوع انظر المصادر الآتية:

- Lyons, John, 1977: 119.
- Levinson, S. C., Pragmatics (Cambridge: University Press, 1983) p. 1.

See Leech, 1983: 3. 100

See Leech, 1983: 4. 101

See for example Allood, J. and others, Logic in Linguistics (Cambridge: Cambridge 102
University Press, 1977). See also Gamut, L. T. F., Logic, Language and Meaning (Chicago: the University of Chicago, 1991).

المراجع العربية

1 الأنصاري، عبدالعلي، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، ط٢ (قُم، إيران: دار الذخائر، ١٣٦٨هـ).
2 براون، ج. ب و ج يول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد الزليطني ومنير التريكي (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٧).
3 سامسون، جفري، مدارس اللسانيات: التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد كبة (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٦).
4 ابن سينا، منطق المشرقيين (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢) ص١٠٢.
5 السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد جاد المولى، وعلي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، د-ت).
6 الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي، التعريفات (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١).
7 علي، محمد محمد يونس، وصف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم الدلالة المركزية: دراسة حول المعنى ومعنى المعنى (طرابلس: منشورات جامعة الفاتح، ١٩٩٣).
8 الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق (بيروت: دار الأندلس، ط٤، ١٩٨٣).
9 قدور، أحمد محمد، مبادئ اللسانيات (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦).
10 القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٦).
11 المطيعي، محمد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السول (بيروت: عالم الكتب، د-ت).
12 الموصلي، محمد، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم الجوزية (مكة: المكتبة السلفية: دار الذخائر، ١٣٤٩هـ).

المواجع الأجنبية

1 Akmajian, A., R. A. Demers and R. M. Harnish, Linguistics: An intrroduction to Language and Communication, 2nd edn. (Cambridge: The MIT Press, 1984).
2 Ali, Mohamed M. Yunis, Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists Models of Textual Communication (London: Curzon Press, 2000).
3 Allood, J. and others, Logic in Linguistics (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
4 Chomsky, N., Aspects of the Theory of Syntax (Cambridge: The MIT Press, 1965).
5 Chomsky, N., Currrent Issues in Linguistic Ttheory (The Hague: Mouton, 1964).
6 Chomsky, N., Syntactic Structures (The Hague: Mouton, 1957).
7 Firth, J. R., Papers in Linguistics 1934-1951 (London: Oxford University Press, 1957).
8 Gamut, L. T. F., Logic, Language and Meaning (Chicago: the University of Chicago, 1991).
9 Grice, H. P., "Logic and Conversation", in Steven Davis (ed.), Pragmatics: A Reader (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 305-315.
10 Grice, H. P., "Logic and Conversation", in Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds.), Syntax and Semantics, 3: Speech acts (New York: Academic Press, 1975), pp. 41-68.
11 Halliday, M. A. K. & R. Hasan, Cohesion In English (London: Longman, 1976).
12 Jones, D. The Phoneme its Nature and Use. Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
13 Jespersen, O., Language. Its Nature, Development, and Origin. (London: Allen & Unwin, 1922).
14 Katz, Jerrold J, Language and Other Abstract Objects (Oxford: Basil Blackwell, 1981).
15 Katz, Jerrold J, Linguistic Philosophy: the Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import (London: Allen and Unwin, 1972).
16 Leech, Geoffrey., Principles of Pragmatics (New York: Longman, 1983).
17 Levinson, S. C., Pragmatics (Cambridge: University Press, 1983).
18 Lyons, John, J., Firth's Theory of Meaning. In Bazell, C. E. et al. (Eds), In Memory of J. R. Firth, Longman 1970.
19 Lyons, John, Language and Linguistics: An Introduction, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
20 Lyons, John, Linguistic Semantics: An Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
21 Lyons, John, Semantics (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Nunan, D., Introducing Discourse Analysis (London: Penguin English, 1993). 22
Robins, R. H., A Short History of Linguistics (London: Longman, 1997). 23
Runes, Dagobert D., Dictionary of Philosophy, 16th edn. (New York: Philosophical 24
Library, n-d).
Sadock, J. M., "On Testing for Conversational Implicature", in Steven Davis (ed.), 25
Pragmatics: A Reader (New York: Oxford University Press, 1991) PP. 365-376.
Saussure, F. de, Cours de linguistic général (Paris: Payot, 1968). 26
Seuren, P. A. M., Western Linguistics: An Historical Introduction (Oxford: Black- 27
well Publishers Ltd, 1998).
Sperber, Dan and Deirdre Wilson, "irony and Use-Mention Distinction" in Steven 28
Davis (ed), Pragmatics: A Reader (New York: Oxford University Press, 1991).
Sperber, Dan and Deirdre Wilson, Relevance: Communication and Cognition (Ox- 29
ford: Blackwell, 1986).
Wilson, D. and Dan Sperber, "Inference and Implicature", in Steven Davis (ed.), 30
Pragmatics: A Reader (New York: Oxford University Press, 1991) PP. 377-393.
Wunderlich, Dieter., Foundations of Linguistics, Translated by Roger Lass (Cam- 31
bridge: Cambridge University Press, 1979).
Yule, G., The Study of Language (Cambbridge: Cambridge University Press, 1996). 32

الرؤيا الشعرية والتأويل الموضوعاتي

الهاجس الأفريقي في شعر محمد الفيتوري نموذجا

د. يوسف وغليسي (*)

الموضوع والمنهج:

يمثل الشاعر الكبير محمد الفيتوري، في هوسه بالموضوع الأفريقي، ظاهرة استثنائية في مسار الشعر العربي برمته، **وطفرة نادرة في علاقة الشاعر بموضوعه:** هياما به، **وهواما فيه.**

فمن «أغاني افريقيا» إلى «أحزان أفريقيا»، مرورا بـ«عاشق من أفريقيا» و«اذكريني يا أفريقيا»، تمتد الأزمنة وتتعدد الأمكنة، ولكن «الهاجس الأفريقي» يظل واحدا، يلاحق الشاعر ويطارده **كظله، ولا يزيده تطور التجربة الشعرية إلا ثباتا ورسوخا، فهي إذن ظاهرة جديرة بأن تخص ببحث مستفيض يتقصى ظاهرها الشعري، وباطنها الشعوري، لذلك تحاول هذه الدراسة - ما استطاعت ذلك - أن تجابه هذه الظاهرة المتفردة بآليات النقد الموضوعاتي (Thématique)، التي تراءى لنا أنها المنهج الأنسب للإحاطة بها.**

ولأن المنهج الموضوعاتي [1] منهج مركب بطبيعته من مرجعيات منهجية متعددة أبرزها البنيوية والنفسانية، كما تشهد على ذلك الممارسات النقدية المختلفة لأقطاب هذا المنهج (جون بيار ريشار وجون بول ويبر في فرنسا، وعبدالكريم حسن في الوطن العربي، على سبيل التمثيل) فقد ارتأينا أن نفصل دراسة الهاجس الأفريقي في النصوص الفيتورية على

(*) قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة قسنطينة - الجزائر.

محورين أساسيين؛ بتفصيل الهاجس إلى موضوع وجذر، على رغم أن كليهما يترادف، عند جمهور النقاد العرب المعاصرين أمام المصطلح الأجنبي (Théme)، فضلا عن مترادفات أخرى كالتيمة، والغرض والمدار.

على أن هذا التمييز الذي نسعى إلى القيام به، هو محض اقتراح إجرائي خاص، لا علاقة له بتمييز الرواد السابقين (لا سيما ج. ب. ريشار) ذلك أن:

- «الموضوع» يتمظهر على السطح المعجمي للنص، وهو يقتضي دراسة بنيوية محايثة (*Immanente*) لا يتعدى مجالها الحيوي ظاهر النص.

- أما «الجذر»، فهو رحم الموضوع ونواته السيكولوجية التي يرتد إليها، فهو إذن موغل في الامتداد في باطن المؤلف، لذلك لا مناص من دراسته دراسة سياقية (Contextuelle) وفقا لأبجديات التحليل النفسي.

أولا: ماهية الموضوع

كيف نسلم، في البدء، بالهاجس الأفريقي موضوعا في شعر الفيتوري؟ وما هو الموضوع أصلا؟ أهو «الفكرة العامة والمتفردة والموجودة في عمل كاتب ما»؟ [٢]، كما يرى «ج.ب. ويبر - J.P. weber»، أم هو «وحدة من وحدات المعنى، وحدة حسية أو علائقية أو زمنية مشهود لها بخصوصيتها عند كاتب ما»؟ [٣] كما يرى «ج.ب. ريشار - J.P. richard». وقد نعود إلى الأصل لنسائل المعاجم: فيجيبنا المعجم العربي بأن الموضوع هو «المادة التي يبني عليها المتكلم أو الكاتب كلامه» [٤]، ويجيبنا المعجم الفرنسي بأن التيمة (Théme) تعني «المادة» (Matiére) حينا، والموضوع (Sujet)، حينا آخر (...) وتعني - اصطلاحا - الموضوع الأثير عند فنان أو كاتب أو في عصر ما...» [٥].

مع كل هذا الاستعراض الدلالي، نشعر بأن التحديد المجرد للموضوع لا يزيدنا شيئا في فهمه وتحديده، ونزداد اقتناعا مع رائد المنهج الموضوعاتي «ريشار» بأن «لا وجود لما هو أكثر انفلاتا وإبهاما من الموضوع» [٦]. ونزداد تعلقا بالاستفهامات الحادة التي طرحتها اللجنة العلمية التي ناقشت عبدالكريم حسن في أطروحته الموضوعاتية الرائدة [٧]، لا سيما «جريماس - J. gremas»، الذي قرر أن الموضوع فضفاض وشديد التفاوت، ثم راح يستفهم: «... أفلا يدفعني هذا إلى التساؤل: ما الموضوع؟» [٨]. علما أنه حين حاول «جريماس» نفسه الإجابة عن هذا التساؤل، في معجمه السيميائي الشهير، كتب مادة ضافية بشأن الموضوعاتية (Thématique) والموضعة (Thématisation) والموضوع (Théme) [٩]، وكلها تنصب أساسا حول السرديات وعلم الدلالة (العامل التشاكل، البرنامج السردي، ...) بعيدا كل البعد عن الإطار النقدي للمنهج الموضوعاتي، ولا نكاد نخرج منها بمفهوم واضح ومحدد للموضوع!

لذلك يستحسن - فيما نرى - أن نتجاوز البحث في دلالة الموضوع إلى البحث عن محدداته؛ لنتساءل مرة أخرى: كيف يتحدد الموضوع في النص الأدبي؟ وما المعايير التي نحتكم إليها في إبرازنا للموضوع ضمن الشبكة النصية؟ هل الأصل المعجمي (Radical) للكلمة المنبثق من الجذر (Racine) والعلة (Voyelle) كفيل بذلك كما يرى قاموس اللسانيات [10]، أم أن «الاطرادية (Récursivité) هي المقياس في تحديد الموضوعات» [11]، على نحو ما يرى ريشار، أم أن الموضوع يتجلى أدبيا «من خلال سحره الخاص» [12]، على حد تعبير حميد لحميداني؟ وما هذا السحر الخاص؟ وأي سحر يتيح للناقد أن يفك طلاسمه السحرية؟ وهل «العائلة اللغوية هي حد الموضوع» [13] كما يرى عبدالكريم حسن في اتجاهه الموضوعاتي المتميز الذي أسماه غريماس «الموضوعية المعجمية»[14]، تمييزا له عن اتجاه «الموضوعية الأدبية» لدى ريشار؟

تقوم الموضوعاتية لدى عبدالكريم حسن على مفهوم دقيق وواضح للموضوع (سنحاول أن نأخذ به في هذه الدراسة)، من حيث إنه «مجموعة المفردات التي تنتمي إلى عائلة لغوية واحدة» [15]. وبغض النظر عن الأصول المرجعية لمصطلح «العائلة اللغوية» في المعجمية الفرنسية (Famille de Mots) [16]، والتي لا يومئ إليها الناقد إطلاقا، فإن العائلة اللغوية -عنده - تستند إلى ثلاثة مبادئ: الأول هو الاشتقاق، والثاني هو الترادف، والثالث هو القرابة المعنوية (Parenté Sémique). فالعائلة اللغوية تجمع في داخلها المفردات ذات الجذر اللغوي الواحد، والمترادفات والمفردات التي يرتبط بعضها مع بعض بصلة معنوية أضعف من صلة الترادف[17].

ومن الواضح أن هذا المفهوم يغيّب مبدأ رابعا قويا، ما ينبغي له أن يغيب، هو مبدأ الضمير (وهو أعرف المعارف بتعبير النحاة العرب)، وخاصة أن منهج عبدالكريم حسن في تطبيقه لمفهوم العائلة اللغوية، يعول على الإجراء الإحصائي تعويلا مطلقا، ثم يقصي الضمائر من جرده الحسابي إقصاء فادحا لا مسوغ له، لأن الضمير قد يكون - في حالات أدبية كثيرة - أبرز ظهورات (الكلمة/الموضوع)، وليس أدل على ذلك من قصيدة «حرية» (Liberté) للشاعر «بول إلوار» P.Eluard»، التي احتج بها دفيد كوهين[18] أمام منهج عبدالكريم حسن، على أساس أن موضوعها الواضح هو الحرية، ولكن كلمة «حرية» لا تظهر فيها إلا مرة واحدة[19]. بعد ذلك ووفقا لهذا الإجراء المعجمي الإحصائي يسعى الناقد إلى إبراز الموضوع الرئيسي، ثم الموضوعات الفرعية، ثم فروع الموضوعات الفرعية، على أساس أن «الموضوع الرئيسي هو الموضوع الذي تتردد مفردات عائلته اللغوية بشكل يفوق مفردات العائلات اللغوية الأخرى» و «هو الذي يفرز بقية الموضوعات ويولدها شكل آلي» [20]، ليصل أخيرا إلى صياغة شبكة العلاقات الموضوعاتية: «وهي شبكة أشبه ما تكون بالشجرة التي يمثل الموضوع الرئيسي

جذعها، وتمثل الموضوعات الفرعية غصونها، وقد يتولد عن هذه الغصون فروع أصغر، كما قد تبقى بلا فروع»[٢١].

ثانيا: ثلاثية الفيتوري وهيمنة الموضوع الأفريقي

أ - «الكلمة / الموضوع»... موضوع الكلام

نحاول في هذه المرحلة من الدراسة، أن نحصر مدونة بحثنا في ما أسميناه بثلاثية الفيتوري، وتجسدها دواوينه الثلاثة الأولى التي تتصدر أعماله الكاملة «أغاني أفريقيا، اذكريني يا أفريقيا، عاشق من أفريقيا»[٢٢].

ولعل قراءة عابرة لهذه المدونة، تبرز لنا الموضوع الأفريقي موضوعا مهيمنا (أو موضوعا رئيسيا بلغة عبدالكريم حسن)؛ هو بمنزلة مركز الثقل الموضوعاتي في أشعار الفيتوري،ولكن ذلك يظل محض انطباع آثرنا تأكيده علميا عن طريق الاستعانة - أولا - بمفهوم (الكلمة / الموضوع) الشائع في الدراسات الأسلوبية والموضوعاتية المعاصرة، والغائب - للأسف الشديد - في ممارسات عبد الكريم حسن، والكلمات / المواضيع Mots - Thémes في تقدير «بيار جيرو - P.Guiraud »، هي «الكلمات الأكثر تواترا plus Fréquents في نص ما»[٢٣]، وعليه فإن كلمة «أفريقيا» هي «الكلمة الموضوع» في هذه المدونة الفيتورية؛ على أساس أنها الكلمة الأكثر تواترا في معجمه الشعري، حيث تتكرر (٤٢ مرة) كاملة، وهي أعلى نسبة تواتر، تبعا للمسودة الإحصائية التي أجريناها على المستوى المعجمي للمدونة.

وتزداد أهميتها الموضوعاتية جلاء، إذا أضفنا إليها كلمات أخرى من (العائلة اللغوية) نفسها ككلمة «الأسود» (٤١ مرة)، و«الزنجي» (٢٠ مرة)، أو كلمات أخرى تقوم مقامها، من طراز (وطني، أرضي، بلادي، أمي، القارة،...)، إلى جانب الضمائر الظاهرة والمستترة بجميع أشكالها، التي تعود عليها، والتي يصعب حصرها إحصائيا؛ حيث أحصينا - على سبيل المثال - ٣٦ ضميرا عائدا على أفريقيا في قصيدة واحدة هي «البعث الأفريقي»[٢٤]، فضلا عما أومأنا إليه منذ حين بشأن (الكلمة / العنوان) التي لا بد من أن يكون لها محمول موضوعاتي كبير؛ فالكلمة - في نظرنا - متى ظهرت على ملفوظ عنوان النص، كان لها وزن دلالي ثقيل، يتناسب طرديا كلما انتقلت من عنوان النص إلى عنوان الكتاب الذي ينتظم هذا النص؛ بمعنى أنها تكون أثقل دلاليا في عنوان الديوان منه في عنوان القصيدة الواحدة، ويتضاعف ثقلها الدلالي إذا كانت عنوانا مكررا (كما في حالة العنوان الداخلي لنص ما، حين يصبح عنوانا خارجيا للكتاب كله).

ومعنى ذلك أن كلمة «أفريقيا» في أشعار الفيتوري لها هيمنة موضوعاتية قصوى، بحكم ظهورها المتكرر على ملفوظ العنوان الخارجي لكل ديوان (أغاني أفريقيا، اذكريني يا أفريقيا، عاشق من أفريقيا) مثلما تتبوأ المكانة نفسها على صعيد العناوين الداخلية؛ حيث تطفو على

سطح عناوين القصائد خمس مرات كاملة (البعث الأفريقي، أغاني أفريقيا، عاشق من أفريقيا، صوت أفريقيا، الحصاد الأفريقي). وإذا استعنا - في هذا المقام - بمبدأي «الترادف» و«القرابة المعنوية» اللذين يتيحهما مفهوم «العائلة اللغوية» الأفريقية، أمكننا إضافة عناوين أخرى تشي بالموضوع نفسه (أحزان المدينة السوداء، ثورة قارة، أغنية إلى السودان)، دون أن ننسى حالتين من أصل ثلاثة إمكانات (٢/٣)، تنتقل فيهما (أفريقيا) من الداخل إلى الخارج، من العنوان الداخلي لقصيدة معينة إلى عنوان خارجي للديوان كله. وبعدها يخفت الصوت الأفريقي ويختفي كلما خرجنا من الثلاثية إلى الدواوين الثلاثة الأخرى التي تنتظمها أعمال الفيتوري الكاملة (معزوفة لدرويش متجول، سقوط دبشليم، البطل والثورة والمشنقة).

مع الإشارة كذلك إلى ما تحفل به نصوص الفيتوري من أسماء أعلام أفريقية (لومومبا، موبوتو، نكروما)، وأفضية مكانية أفريقية (الكونغو، الخرطوم، السودان، غانا، ستانلي فيل،...)، حتى إذا تعلق الأمر بهوية عربية إسلامية، مثلا، فإن الفيتوري يفرغها من هذا المحتوى الثانوي ليصبها في الهوية الأفريقية الكبرى، كما يبدو في قصيدته عن الزعيم الجزائري أحمد بن بيلا:

"فأنا أفريقي
وجزائر بن بيلا أفريقية" (٢٥).

«أفريقيا» - إذن - هي وطن الشاعر:

"فأفريقيا موطني، والزنوج المساكين شعبي" (٢٦).

وأغنيته الخالدة:

"من أجلك يا أفريقيه
يا ذات الشمس الزنجيه
يا أرض الأيام الحية
يا أغنية في شفتيه" (٢٧).

هي الصوت الإلهي الذي أوشك أن يلمسه:

"صوتك هذا؟
إنني أكاد أن ألمسه
أكاد أن أنشق في غصونه
رائحة الأرض، وعرق الجباه(...)
صوتك يا أفريقيا
صوت الإله" (٢٨).

وهي الأسطورة الكبرى التي آمن بها حد الاعتقاد:

"أنا لا أملك شيئا غير إيماني بشعبي
وبتاريخ بلادي
وبلادي أرض أفريقيا البعيدة
هذه الأرض التي أحملها ملء دمائي
والتي أنشقها ملء الهواء
والتي أعبدها في كبرياء
هذه الأرض التي يعتنق العطر عليها والحمول
والخرافات وأعشاب الحقول
هذه الأسطورة الكبرى ... بلادي!" (٢٩).

افريقيا، كما يبرزها المعجم الشعري لدى الفيتوري، هي الحبيبة والأم، هي الأرض والشعب، وهي الوطن والمعتقد، هي الأصل والفصل، هي الصوت واللون والرائحة، هي الألم والأمل، هي المبتدأ والمنتهى.

أفلا تكون - إذن - موضوعه الأثير المهيمن، الطاغي على نصوصه الشعرية معجما وتركيبا وإيقاعا وتخييلا؟!

ب - ٢ : شجرة الموضوع ... الأغصان والفروع

يمكننا، بعد كل ما قلناه أن نجزم - مطمئنين - بأن «أفريقيا» هي «الموضوع الرئيسي» في شعر الفيتوري الذي صاغ «من انتمائه إلى أفريقيا، التي طالما عانت التمزق والعبودية والاستعمار والذل والفقر والاستغلال، قضية إنسانية كبرى» (٣٠).

هي الجذع الموضوعاتي للشجرة الشعرية التي يتفيأ ظلالها قارئ الفيتوري، ولا بد لهذا الجذع من أغصان وفروع وربما فروعُ فروعٍ أيضا.

فقد أفرز هذا الموضوع الرئيسي جملة من الموضوعات الفرعية (Sous Thémes) لعل أبرزها موضوع «الصراع» بين هوتين مختلفتين (الأنا الأفريقي والآخر). فإذا نحن أمام جملة من الثنائيات الضدية التي تجسد هذا الصراع «السيد والعبد»، «الورد والعوسج»، «الليل والنهار»، «الشمس والظلام»، و«الكوخ المدينة»، «الفقير والغني» و«الحياة والموت».

وتأتي ثنائية «الأبيض والأسود» على رأس هذه الثنائيات بإطلاق، لأنها تختزل - لونيا - تفاصيل المشهد الاستعماري العنصري العبودي الذي كلف الفيتوري بتصويره: حيث «دارت أكثر أشعاره حول المشكلة العنصرية والجنس الأسود» (٣١). وإذا كان الفيتوري رساما بالكلمات، ككل الشعراء، فإنه يختلف عنهم جميعا في اكتفائه بلونين اثنين، دون سائر الألوان، هما الأبيض والأسود كأنهما ورقة الفيتوري وقلمه. لقد «خصّف» الموضوع صورته الشعرية، فاصطبغ معجمه الشعري بالخصف (والخصف في لغة العرب لون مركب من أبيض وأسود).

هما لونان متصارعان في الواقع الطبيعي، وها هما - كذلك - يتنازعان سيادة الفضاء المعجمي في الواقع الشعري لدى الفيتوري: حيث يتكرر اللون «الأسود» «٤١ مرة»، فضلا عن كلمة «الزنجي» التي تجسد هذا اللون «٢٠ مرة»، وكلمات أخرى من اللون نفسه لا سبيل إلى إحصائها وحصرها (الظلام، الدجى، الديجور، سراديب، اكفهرت، حالك، قاتم، العبد).

أما اللون «الأبيض» فيكتفي بتواتر قدره «٢٠ مرة»، إضافة إلى كلمات قليلة أخرى توحي به (الثلج، الصبح، السيد) فما سر هذا التفاوت التكراري؟

هل معنى ذلك أن معركة «الأبيض والأسود» (ومعها مأساة الرق ومشكلة التمييز العنصري التي لا تزال موضوعا أفريقيًا مقلقا) قد حسمت لمصلحة الثاني؟ مع أن المعطيات الأولى لا توحي بذلك، في منطق الشاعر على الأقل:

"وكأن الأبيض نصف إله
وكأن الأسود نصف بشر..." (٣٢).

أم أن الشاعر كان منشغلا باللون الأسود في ذاته، بمعزل عن ضده، أم هي اللغة الشعرية الحالمة التي تستعيض بنفسها عن ألم الواقع، أم هو تبشير «شعري» بسيادة الجنس الأسود الذي سيغلب من بعد غلبه؟ أليس أحرى بالناقد أن يتساءل ويتساءل من أين يراهن على جواب قاطع، من المحتمل أن يكون جوابا خاسرا؟!

مع ذلك يمكننا أن نقرر حال الشاعر، من خلال أحواله اللغوية، بأنه حالم جدا؛ إلى درجة تجاوز معها تراكيب «الشعب الأسود» و«الأميرة السوداء» و «الحسناء الزنجية» و «البطل الأسود» و «المدينة السوداء» و «القسمات الزنجية»، وحتى رؤية «الطوفان الأسود» الذي يجتاح العالم ولا يتوقف حتى يرفرف «العلم الأسود» خفاقا في سماء الكون، إلى تراكيب أخرى تتطابق فيها الحواس وتتراسل (بلغة بودلير الشهيرة / Correspondances)، يضفي فيها اللون المرئي على الصوت المسموع، ويوصف المعنوي المجرد باللون المحسوس، وتعدل قوانين الطبيعية، فإذا نحن أمام «الشمس الزنجية» المشرقة على أفريقيا! و «البنفسجات السود» الطالعة من تربة أفريقية! و «العاصفة السوداء»! و «الحزن الزنجي»!... فهل هو الحلم الأفريقي السعيد يطوح بالشاعر في (عمى الألوان)، أم هي القدرة الفنية التخييلية الفائقة في شعر الفيتوري، أم هما معا؟.

تواجهنا «الثورة» - أيضا - موضوعا فرعيا بارزا، وثيق الصلة بالموضوع الأفريقي الرئيسي، يجسده معجم من هذا الطراز (النضال، السجن، الحرب، الدم، الشهداء، الخيول، الفرسان، السيوف، المدافع، الطغاة، الاستعمار، السوط، الأجنبي، الغزاة، الجلاد، الباغي، البطش، القيد).

ومن الثورة تتفرع موضوعات أخرى مما يسميه عبدالكريم حسن «موضوعات الدرجة الثالثة» حينا، و «فروع الموضوعات الفرعية» (Les Sous Thémes de Sous Thémes) (٣٣) حينا

آخر. ومن هذه الدرجة موضوع الثورة على الظلم الاستعماري الذي يبرزه المعجم المذكور آنفا، والثورة على ظلم ذوي القربى (الحرب الأهلية). هذا الموضوع الذي يبرزه - بشكل خاص - ديوان «اذكريني يا أفريقيا» الذي يهديه الفيتوري «إلى شهداء ثورة ٢١ أكتوبر، الذين لن يموتوا أبدا» [٢٤]. يتضمن هذا الديوان ١٨ قصيدة، من بينها ١٠ قصائد مكتوبة سنة ١٩٦٤، وهو تاريخ له دلالته الموضوعاتية الخاصة [٢٥]. ومن هذه الدرجة كذلك موضوع «الموت» الذي يطفو على سطح المعجم الشعري في كلمات جنائزية من قبيل (واريت،الموتى، الضحايا، الدم، الجنازة، المقبرة، الجثة، الكفن، النعش،...)، حيث يتكئ الفيتوري على هذه «العائلة اللغوية» وهو يشيع شهداء الثورة في موكب فني مهيب.... ومنها أيضا موضوع «الحقد» الذي تبرزه هذه العائلة اللغوية (الحقد، النقمة، تافه، النار، البركان، العاصفة، العداوة، الكلب، الجيفة، الاحتقار،...) وهي العائلة التي تهيمن بوجه خاص على (أغاني أفريقيا). والملاحظ أن هذا الموضوع متبادل بين الذات الأفريقية والآخر الاستعماري؛ حتى الفيتوري نفسه يكاد «يتحول إلى إنسان حاقد» [٢٦]. فقد سبق للدكتور مصطفى هدّارة أن أخذ عليه تعصبه المقيت للون الأسود، إلى درجة كاد يفقد فيها الميل إلى التسامح والتعاطف مع البشر، ثم تأثره - في رأيه هذا - بالدكتور مفيد قميحة الذي راح يبرر هذه النزعة «الشعوبية الجديدة»، على حد تعبيره، بـ «ذلك الإحساس الهائل بالظلم الذي عاناه الإنسان الأسود عبر العصور، والذي تكدس وترسب في نفس الشاعر حتى سد منافذ الرحمة فيها، وأغلق القوى الإنسانية لديها، وجعلها تنطلق في ثورة عارمة تريد أن تقابل الإساءة بالإساءة، والقتل بالقتل والعدوان بالعدوان، فليس هناك من مجال للصفح والأخوة والغفران بعد كل ذلك العذاب، وبعد كل ذلك الاحتقار الذي ما زالت أسواطه تجلد جسم الإنسان الأسود، وتؤجج في روحه نار الحقد والضغينة والاقتصاص» [٢٧].

لكن، لننصف الفيتوري قليلا؛ فحتى قصيدته البركانية «إلى وجه أبيض» التي تمثل أوج التهاب موضوع الحقد، تشوبها كلمات (أخي، الحب، الورد،...) التي ترسم الشاعر إنسانا مسالما حتى إشعار آخر!... يمد يدا بيضاء وأخرى تحمل وردة لا يتمناها أن تنقلب شوكا عوسجيا، ولكنه يحذر من ذلك (إياك...):

"... واضمم يديك إلى يدي
نشيد معا صرح المحبة بيننا شيدا
إني أخوك فلا تعق أخوتي
فتزيد بركانيتي وقدا
إياك لا تبذر بذور عداوتي
فتعود تحصد شوكها حصدا!

إياك لا تزرع حقولك عوسجا
إني زرعت حقولي... الوردا [٣٨].

وعلى العموم، فإن موضوع «الثورة» عند الفيتوري، يتحدد بإحداثيتين أساسيتين، هما «الشعب» و «الحرية»: مبتدأ الثورة ومبتغاها. حيث تتواتر كلمة «الشعب» ٢٨ مرة عبر معجم «الثلاثية»، مثلما تتواتر مرادفاتها وقرائبها المعنوية (الناس، الجموع، الورى، الصفوف، الملايين ...) مرات عدة، كما يتكرر ضمير الجمع بحالاته المختلفة: متكلما ومخاطبا وغائبا، وقصيدة «هذا الشعب»[٣٩] وحدها، بغض النظر عن مفهوم «الكلمة / العنوان»، تبرز لنا كلمة «الشعب» بالاسم الظاهر ٦ مرات، وبالضمير العائد على الاسم ١٨ مرة كاملة (أليس هذا دليلا موضوعاتيا كافيا؟!) أما كلمة «الحرية» فتتواتر ١٨ مرة، وهو رقم يؤهلها - على كل حال - إلى الدرجة الموضوعاتية الثالثة، فضلا عن معيار «الكلمة / العنوان» الذي نحتكم إليه في قصيدة «من أجل عيون الحرية»[٤٠]، وهو معيار من شأنه أن يعدل النسب المعجمية في حال التصنيف الموضوعاتي.

وإلى جانب «الصراع» و «الثورة»، يفرز الموضوع الأفريقي المهيمن موضوعين فرعيين بارزين هما «الحب» و «الغربة».

«الحب»، وما أكثر مفردات عائلته اللغوية!، ويتفرع - بدوره - إلى «حب ذاتي» و «حب إنساني»، أما الحب الذاتي فقليل الوجود (لا نكاد نجد له صدى إلا في قصائد: «إلى امرأة عاشقة»، «الأفعى»، «لقاء»، «الشك»، «هواها»، «موميا»...)، وحيثما وجد فإنه سرعان ما يموت في مهده، ليظل مجرد: ذكرى لحب رحل غير مأسوف عليه!. لأن الشاعر غالبا ما يخاطب في الأخير من أحبها في البدء بكلمات الحقد الدفين، حيث ينعتها بالأفعى والمسمومة والأثيمة والشقية واللعينة (وهي كلمات لا ندعيها أو نفتعلها لأنها منتزعة من صلب المعجم الشعري لدى الفيتوري)، ثم إن تراكيب لغوية من طراز (خطيئة الماضي، هواك الشهيد، لقاء حزين، لقاء الغرباء...) [٤١] كفيلة بفضح هذا الحب الذي ولد ميتا، لأنه حب غير متكافئ، حب حالت الملامح الأفريقية بينه وبين الشاعر، لذلك يستعيض عن هذا الحب الذاتي أو المحلي - إن شئنا - بحب إنساني أكبر «حب قاري إن صح التعبير» يتجاوز الذات الأنثوية إلى الموضوع الأفريقي. ولعل هذا الملفوظ «عاشق من أفريقيا» الذي يعتلي ديوانا كاملا يحمل هذا العنوان، خير شاهد باعتبار مفهوم «الكلمة العنوان»، الذي ابتدعناه بغية تحكيمه في التقييم الموضوعاتي للنصوص. أما موضوع «الغربة» فيشخصه هذا المعجم (الحزن، الضياع، الأسى، الكآبة، الشتاء، السجن، اليأس، الشقاء، القلق، العذاب، الهموم، الدموع، الظلام،...)، وهومعجم يكشف الحس المأساوي العميق الذي يستبد بالشاعر. ويفضي موضوع «الغربة» تلقائيا إلى موضوعين فرعيين هما: «الحزن» اللصيق بالمواد المعجمية المذكورة آنفا (حتى إن الفيتوري قد جعل من الحزن كلمة / عنوانا تعتلي ملفوظ ديوان آخر - خارج الثلاثية - سماه

«أحزان أفريقيا»)، و«الحلم» الذي تبرزه هذه الوحدات المعجمية (الحلم، الصباح، الغد، الفجر النور، الحصاد، البعث، الورد، الأماني، الربيع، الغناء، الميلاد، العيد، تمنيت،...)، بالإضافة إلى كلمات أخرى تتكرر في هيئة أفعال مضارعة مسبوقة بحرف الاستقبال القريب (السين) حينا، وحرف التسويف البعيد (سوف) حينا آخر، مع غلبة واضحة لظهورات الحرف الأول؛ كأن الشاعر يستعجل تجسيد الحلم الأفريقي الكبير .

٤ - ٣ : التشجير الموضوعاتي

بعد الخوض في مجمل الموضوعات التي ينتظمها الفضاء المعجمي لثلاثية الفيتوري، وبعدما رأينا أن الموضوع الأفريقي هو الموضوع المهيمن أو القوة المغناطيسية التي تتجذب إليها وحدات المجال المعجمي كافة، وانطلاقا من المرجعية الألسنية (المخفية!) لمفهوم «الشبكة الموضوعية» وعلاقتها بـ «الشجرة» عند عبدالكريم حسن، وهي - بلا شك - المرجعية النظرية التي تؤطر الممارسة التطبيقية لديه، ولكنه - للأسف الشديد - لا يفصح عنها[٦٢]. نحاول الآن أن نقوم بتشجير موضوعاتي تقريبي لثلاثية الفيتوري، عبر هذا المخطط الذي لا يستجيب - بلا شك - لصرامة الشجرة الألسنية على أساس أن التشجير الموضوعاتي متضافر ومتداخل ومعقد التفريع، بعكس التشجير الجملي:



التشجير الموضوعاتي للهاجس الأفريقي في ثلاثية الفيتوري

مفتاح الشجرة:

▭ الموضوع المهيمن (الرئيسي)

—— موضوع فرعي

- - - فرع الموضوع الفرعي

← الوحدات المعجمية المجسدة للموضوع

البنية الإيقاعية وعلاقتها بالشبكة الموضوعاتية

خلافا لمنهج عبدالكريم حسن، الذي يقصر الممارسة الموضوعاتية على السطح المعجمي للنص (معتقدا أن ذلك كفيل بالدخول إلى البنيوية من بابها الواسع!)، مع تغييب معيب للبنى الفنية التي ينسجها النص في تركيبه البديع بين القطع المعجمية المنفردة، وهو أمر كثيرا ما يعاب على هذا الناقد [٤٢]، فإننا سنحاول - فيما يلي - أن نتجاوز البنية المعجمية إلى بنية أخرى، نعتقد أنها تحرك الموضوع بسحر صوتي ونفسي خاص، وهي البنية الإيقاعية، مع الاقتصار على مظهرها العروضي (الوزني) الواضح. وبإحصاء شامل للأوزان التي تتهادى عليها قصائد «الثلاثية»، البالغ عددها ٧٦ قصيدة تمكنا من صياغة هذا الجدول:

البحر	الرجز	الخبب	المتقارب	السريع	المجتث	الرمل	الكامل	الخفيف	البسيط	الوافر
عدد القصائد	٢٢	١٨	٦	٦	٦	٦	٤	٢	٢	١
النسبة المئوية	٢٨,٩٤	٢٣,٦٨	٧,٨٩	٧,٨٩	٧,٨٩	٧,٨٩	٥,٢٦	٢,٦٣	٢,٦٣	١,٣١

مع ملاحظة لا بد منها، وهي أن هناك ٣ قصائد [٤٤]، يجتمع فيها أكثر من وزن واحد وتشكل مجتمعة نسبة ٣,٩٤٪، وهي:

- قصيدة «عن الشعر والكلمات الميتة» التي يمزج فيها بين الخبب والرجز.
- قصيدة «رسالة إلى جميلة» التي يمزج فيها الرجز والسريع والمجتث.
- قصيدة «ليته لا يزال» التي يستهلها بالمتقارب وينهيها بالمتدارك.

يتيح لنا هذا الجدول الإحصائي للأوزان، في ارتباطها بالشبكة الموضوعاتية للنصوص، هذه الملاحظات:

١ - يسبح إيقاع الثلاثية «الفيتورية» في ١٠ بحور كاملة (من أصل ١٦ بحرا)، وهو كم كبير بالقياس إلى سائر الشعراء المعاصرين؛ بمعنى أن الفيتوري أوشك أن يستنفد جل ما تتيحه الدوائر الخليلية من بحور مستعملة، كأن الموضوع الأفريقي - بتشعباته الموضوعاتية الفرعية - أثقل من أن يحمل على وزن أو وزنين، لذلك سخر له الشاعر كل ما يمكن أن يستوعبه من أوزان مختلفة.

٢ - من بين الأوزان العشرة هذه، هناك ستة أوزان صافية (الرجز، الخبب، المتقارب، الرمل، الكامل والوافر) بنسبة ٦٠ ٪، وأربعة أوزان مركبة أو ممزوجة (السريع، المجتث، الخفيف والبسيط) بنسبة ٤٠٪، وهي نسبة متقاربة نسبيا؛ تعكس التفاوت الكمي بين قصائد الفيتوري الحرة وقصائده العمودية، على اعتبار أن القصائد الحرة لا تليق بها - في الغالب - إلا الأوزان الصافية.

٣ - ثمة حالات يمزج الشاعر خلالها بين أكثر من وزن في القصيدة الواحدة، وهي حالات يقتضيها موضوع الصراع، المشار إليه سابقا، حيث يتعدد الرواة، أو تتعدد الأصوات التي تعرب عن مواقف ورؤى متضاربة؛ كما هي الحال في قصيدة «ليته لا يزال» التي تبدأ بسرد تفاصيل الموت البطيء الذي ينخر جسد الغريب، وحين يموت فعلا؛ و «ينكس هامته كالعلم على ربوة من رماد ودم ....»[45].

يتحول الموقف الخبري المنسوج على وزن المتقارب (فعولن) إلى موقف إنشائي مفعم بالتمني «ليته لا يزال»، منسوج على وزن المتدارك (فاعلن)، ومن شأن هذا الفعل المزجي أن يعكس تمفصل الموضوع بين حالتين، وأن يوقظ المتلقي في لحظة انعطاف الموضوع، من دون أن يخدش أذنه الموسيقية؛ لأن الشاعر إنما يمزج بين تفعيلة أصلية (//0/0) وتفعيلتها الفرعية المقلوبة (/0//0) التي تنشأ عنها بتقديم السبب (/0) على الوتد (//0).

كذلك حال قصيدة «عن الشعر والكلمات الميتة» التي يعكس إيقاعها المتعدد (خبب + رجز) تعددا في الأصوات المتحاورة؛ فهناك راوٍ من جهة، وشاعر «زنجي من أفريقيا السوداء»[46] من جهة ثانية، و «حسناء زنجية» من جهة ثالثة. مع ملاحظة الإكثار من أسلوب (قال ، تقول)، وهو الأسلوب التقليدي المؤسس لأوليات القصيدة الدرامية التي أصبح الفيتوري، مع تطور تجربته الشعرية، واحدا من روادها المعاصرين[47].

٤ - يسيطر على المنظومة الإيقاعية لثلاثية الفيتوري وزن الرجز (مستفعلن) سيطرة واضحة برصيد ٢٢ قصيدة، فإذا أضفنا إلى ذلك قصيدتين أخريين «عن الشعر والكلمات الميتة»، «رسالة إلى جميلة» يشترك فيهما الرجز مع أوزان أخرى (ضمن عملية المزج الإيقاعي)، ارتفعت نسبته من ٢٨,٩٤٪ إلى ٣١,٥٧٪، وهي نسبة عالية لا تتلاءم مع نسبته الوضيعة في تراثنا الشعري من الجاهلية إلى عهد جماعة أبوللو، حيث ظلت تتراوح بين ١,٦٪ و ٣,٤٥٪[48]. وظل الرجز (حمار الشعراء) الذي لا يليق بشاعر محترم أن يركبه، حتى اشتعلت ثورة «الشعر الحر» (والفيتوري واحد من الرواد المؤسسين لها)، حيث بدأ الرجز يسترجع مكانته المفقودة، وأصبح يحظى بموقع أثير[49]. ويمكن تفسير ذلك بأن الموضوع الأفريقي موضوع شعري مستحدث، من صميم الموضوعات المطبوعة بروح العصر، لذلك فهو يقتضي إيقاعا جديدا غير مألوف، فكان هذا الوزن المهجور (الحقير) خير حامل لقضية الإنسان الزنجي المحتقر. ولعل هذا التفسير الموضوعاتي يتسق - مرة أخرى - مع بروز أوزان أخرى قليلة البروز في الواقع الشعري؛ كالخبب، وهو جنس من المتدارك الذي ظل مهملا زمنا طويلا، والمجتث الذي استعاض عنه الشعراء بالخفيف لقربه منه، فكأنه مقلوبه، وحتى «مخلع البسيط» (مستفعلن فاعلن فعولن) الذي لا نكاد نذكره إلا حين نذكر معلقة عبيد بن الأبرص، فقد استعاد الفيتوري ذكره وهو يتأهب «نحو الصباح»[50].

٥ - تجمع جل المراجع العروضية على وصف «الرجز» بالوزن المضطرب (سمي كذلك لرجزه، أي اضطرابه كاضطراب قوائم الناقة عند قيامها)، والوزن الشعبي (الذي يعادل الشعر

الملحون عندنا اليوم)، بأنه أصل الأوزان وأقدمها (لارتباطه بحركة أقدام الإبل على الرمل، وارتباط هذه الحركة بالحداء)، وأنه حمار الشعراء (لنثريته وكثرة الجوازات والتغييرات فيه، وارتباطه باللغة الشعبية العادية)، وأنه وزن بطيء الإيقاع. ولعل في كل ذلك تفسيرا لشيوعه في شعر الفيتوري الذي يحن إلى «الأصل، الأفريقي الأول، و«تضطرب» أقدامه وهو يحدق في فجائع الاستعمار وجرائمه ومحن الإنسان الزنجي المقهور، وينخرط في أوساط «الشعوب» الأفريقية معبرا عن قضيتها بلغة «شعبية» يشيع فيها معجم أفريقي «نثري» تتبذه الديباجة الشعرية التقليدية (الكونغو، ستانلي، فيل، لومومبا، بول، روبسون، نكروما، موبوتو ...)، وهي معالم موضوعاتية من صميم الإيقاع (الرجزي).

٦ - يصنف الرجز، في تقدير بعض العروضيين المعاصرين، ضمن الأوزان البطيئة. وثمة أيضا تلازم «بين المأساوية والحزن وبطء الإيقاع» [٥١]. ألا يستدعي إذن موضوع (الغربة) وحس الفيتوري المأساوي الحاد إيقاعا بطيئا كالرجز الذي يتيح إمكانات أخرى للتبطيء، أبرزها ذلك الزحاف المزدوج المعروف باسم «الخبل» (خبن + طي: /0/0/0// 0////): حيث تزداد التفعيلة ثقلا وبطئا بتوالي متحركاتها الأربعة، وهو أمر نادر في الميزان العروضي. لكن الفيتوري يراهن على هذا الزحاف «القبيح» في حالات كثيرة يمجها الذوق الموسيقي الأصيل. لكن الموضوع المأساوي يقتضيها [٥٢]، وغالبا ما يفضي ذلك بموسيقاه إلى النثرية والاضطراب، حتى توشك أن تكون «باهتة بل معدومة» [٥٣]، كما لاحظ أحد النقاد، إلا أنها حالة إيقاعية تعكس الروح السوداوية المهيمنة على «الثلاثية» التي تنزاح عن الغنائية والخطابية (على رغم صلتهما المألوفة بالموضوع الثوري!)، وربما يعود ذلك إلى تأثر الفيتوري بفكرة «الأدب المهموس» التي كان الدكتور محمد مندور يشيعها في الأوساط الأدبية المصرية خلال الأربعينيات، وقد كان الفيتوري يومها جزءا من الحركة الأدبية في مصر، ويعتبر نفسه شاعرا مصريا! وقد تأخذه الخطابية (عندما تعلو طبول أفريقيا ويشتد الحنين الجارف إلى الخلاص الأخير) [٥٤]، فتسرع موسيقاه وتتصاعد الأنغام، بفعل ركونه إلى إيقاع أكثر سرعة كوزن الخبب (أي المتدارك حين «يقطع» تارة و«يخبن» أخرى) الذي يأتي في الرتبة الثانية لدى الفيتوري.

٧- تواجهنا في نصوص «الثلاثية» (وخاصة القصائد القديمة) حالات، ليست بالقليلة، يقع فيها التجاوز الإيقاعي الواضح أو الكسر العروضي بالتعبير التقليدي وهي حالات يمكن تفسيرها - تجريديا - بأخطاء البدايات التي لما يتمكن الشاعر خلالها من التحكم الصارم في الآليات القاعدية للكتابة الشعرية، ويمكن تفسيرها - في الوقت نفسه - تفسيرا موضوعاتيا في ارتباطها بموضوع (الثورة). ذلك أن الشاعر حين يشحنه الوهج الثوري، يهب ناقما ليعلن سخطه ثورة شاملة على كل الأنظمة الصارمة (النظام الاستعماري، نظام التمييز العنصري، النظام الطبقي،...) ومنها نظام الكتابة الشعرية العمودية (نظام الشطرين): حيث ينحاز

- في أغلب الأحوال - إلى النظام الحر الجديد، ثم يتجاوز نظام التفعيلة ذاته، محللا لنفسه ما حرمه العروضيون، كما هي الحال في قصيدة «العائدون من الحرب»[٥٥]، التي تعتبر قصيدة عمودية من مجزوء الوافر (مفاعلتن ×٤)، تتشكل من ٤٠ بيتا، أي من ١٦٠ (= ٤٠×٤) وحدة إيقاعية (تفعيلة). لكن الشاعر يجري عليها جملة من البدائل الإيقاعية (الزحافات والعلل) المختلفة؛ بعضها جائز وبعضها محظور في النظرية الخليلية على نحو ما يظهره الجدول التالي:

التفعيلة الأصلية	التحول الإيقاعي	الحد الاصطلاحي	المفهوم العروضي	الموقف العروضي	حالات التواتر	النسبة المئوية
مفاعلتن (//0///0)	//0/0/0	زحاف العصب	تسكين الخامس المتحرك	جائز بحسن	٩٧ مرة	٦٠،٦٢
	//0/0/	زحاف النقص (عصب + كف)	تسكين الخامس المتحرك مع حذف السابع الساكن	جائز بقبح	١٥ مرة	٣١،٨٧
	//0/0/00	علة التسبيغ (مع زحاف العصب)	زيادة ساكن على ما آخره سبب خفيف	ممنوع	١٠ مرات	٦،٢٥
	//0///0	سالمة صحيحة	لم يطرأ عليها أي تغيير	؟	مرتان	١،٢٥

جدول توضيحي للبدائل الإيقاعية في قصيدة «العائدون من الحرب»

يتضح من هذا الجدول أن الوحدة التكرارية الأصلية للوافر، السالمة الصحيحة (//0///0) لا تظهر إلا بنسبة ٢٥ ,١٪، ولكنها كافية لنسبة القصيدة إلى «الوافر» لا إلى «الهزج»، الذي يتداخل معه تداخلا كبيرا، ويتضح كذلك أن القصيدة قد تضمنت نسبة عالية من زحاف النقص (٨٧، ٣١٪): على رغم أنه زحاف مزدوج (مركب) منبوذ في العرف العروضي!، مثلما يتضح - وهذا هو الأهم - في أن المنظومة العروضية للقصيدة قد دعمت بنسبة ٢٥ ,٦٪ من علة «التسبيغ»، وهي علة زيادة لا تقع إلا في وزن الرمل، ولم يجزها أي عروضي في وزن الوافر، لكن ثورة الفيتوري على النظام أتاحت له ذلك!

وأما نسبة «العصب» العالية جدا (٦٢، ٦٠ ٪) فلا تحتاج إلى تفسير، لأنها أمر مألوف للغاية في كل الأشعار المنظومة على هذا الوزن قديما وحديثا.

ثمة تجاوز عروضي واضح أيضا في مستهل البيت الثامن والعشرين «ولكن مضينا وحدنا نحتضن الهوه ....»، حيث أجاز الشاعر لنفسه علة «القطف» (//0/0) في حشو البيت، وهو أمر يرفضه النظام الخليلي، ثم عاد ليصححه في طبعة لاحقة بكيفية لغوية أخرى[٥٦].

ويطول بنا المقام لو تتبعنا كل «الكسور العروضية» في الثلاثية، لذلك نجتزئ بالإحالة إليها في قصائد «الطوفان الأسود، مات غدا، انفعالات، الندم،...»، وغالبا ما يكمن التجاوز

العروضي خلالها في توظيف العلة ضمن حشو البيت أو «السطر» الشعري، أو توظيف تفعيلة (0/0/0//) ضمن بدائل تفعيلة الرجز (مستفعلن)!.

ومن نافلة القول - إذ نربط هذه التجاوزات العروضية بموضوع الثورة - أن نشير إلى أن ثورة الفيتوري البنيوية قد تتجاوز النظام العروضي لتشمل النظام اللغوي؛ كأن يثور على قاعدة العدد والمعدود في قوله «ابتلت بالدم خمس رؤوس»[٥٧]، لأن المعدود، «رأس» مذكر، وفي أمثال العرب: «كل رأس به صداع» يجب أن يخالفه العدد «خمسة».

وكأن يذكر الصيغة المؤنثة أصلا في النظام اللغوي:

«... وفيه بئر موغل»[٥٨]، والصواب «موغلة» لأن البئر صيغة مؤنثة في لغة العرب!

رابعا: دراسة الجذر

أ - ماهية الجذر

نعود الآن إلى بعض ما ابتدأنا به، وانطلقنا منه، لنشير إلى أن «الموضوع» في النقد النفساني «يتأشر بتواتره، الذي يدل على هوس ما (Obsession)، وبقدرته على إبراز ظواهر عدة من الحياة اللاشعورية، أو الظهور بمظاهر متعددة»[٥٩].

كان الموضوع، بتعريف مركز وبسيط، هوس مجرد تشخصه الكلمات المحسوسة، هذا وقد تعمدنا اصطناع «الهاجس» عنوانا لهذه الدراسة، والهاجس - في لغة العرب - هو كل كلام خفي يسمع ولا يفهم، ابتغاء مقابلة الموضوع بما «يسمع»، أي ما ينكشف صوتيا (لغويا)، والجذر بما «لا يفهم»؛ أي ما يستتر دلاليا، إذن يجب على المتلقي أن يفهمه بفهمه لنفسية الملقي.

الجذر - في تقديرنا - هو البيئة الداخلية التي ينشأ الموضوع فيها، هو البنية التحتية للموضع ... نواته الأولى، هو الامتداد القصي للموضوع الموغل في أعماق نفسية بهيمة، هو القانون السيكولوجي الذي يحكم الظاهرة الموضوعاتية، وهو - أخيرا - النص في ارتباطه بالجهاز النفسي لصاحبه.

هكذا نريد للجذر أن يكون مفهوما شاملا، يستوعب الدلالة الألسنية لمصطلح (Racine)[٦٠]، والدلالة السيكولوجية لمصطلح «الحافز» (Motif)[٦١]، فضلا عن مفهوم «الوحدة الموضوعاتية» (Monothématisme) عند ج.ب. ويبر[٦٢]، ومفهوم «الفعل المحرك» (Verbe Moteur)[٦٣] عند عبد الكريم حسن، فالجذر، في استعمالنا إذن، هو خلاصة لكل هذه المفاهيم.

ب - الجذر الأفريقي في نفسية الفيتوري:

لماذا اصطفى الفيتوري من «أفريقيا» بالذات موضوعا شعريا مفضالا أو «خليلا موضوعيا»، مع كل ما يتيحه الكون الشعري من إمكانات موضوعاتية لا حدود لها؟ وما الحدث المنسي في طفولة الفيتوري (بلغة ج.ب. ويبر)، الذي لا يستطيع أن يستعيده إلا حين تختلي الذات الشاعرة بالموضوع الشعري؟

لماذا انشغل شعور الشاعر عن العالم بأفريقيا إلى حد «الهوس» بمعناه السيكولوجي؟ أليس الهوس (Obsession) «انشغالا فكريا وعاطفيا يستبد بالشعور»؟[٦٤].

ب-١: النقص والتعويض

نسلم - أولا - بأن الفيتوري مصاب بـ «الهوس الأفريقي»، قبل البحث عن الجذور النفسية لهذا الهوس؛ إنه «شاعر مريض» كما ينعته صديقه الناقد محمود أمين العالم، لأنه يسقط «مأساته الخاصة» على قارة بأكملها!، فيرد عليه الفيتوري «وأنا أريد في هذه المرحلة من شعري، أن أتطهر من مرضي، بأن أبوح به...»[٦٥]. هكذا إذن يعترف بمرضيته ويستلقي على سرير «إكلينيكي» ويضع نفسيته على المحك.

والحقيقة أن في السيرة الذاتية للفيتوري، وفي إفضاءاته على هامش تجربته الشعرية اعترافات ومفاتيح ثمينة تيسر للباحث النفساني (الطبيب والناقد على السواء) تشريح جهازه النفسي، وفتح مغاليق ذاته المجهولة، ترى ما «المأساة الخاصة» هذه التي تحرك الموضوع الأفريقي عند الفيتوري؟ وما جذورها السيكولوجية؟

يمكن القول، بعد طول مدارسة لما كتب عن شخصية الفيتوري، وما كتبه عن نفسه، فضلا عما تصعده نصوصه الشعرية من أعراض مرضية نفسية، إن «عقدة الدونية» (Compléxe d'Infériorité) بمعنى «الشعور بالنقص»[٦٦]، هي الفعل المحرك الأساسي لعلاقة الشاعر بالموضوع الأفريقي. هذه العقدة هي القاعدة الأساسية لعلم النفس الفرداني، بزعامة ألفريد آدلر A.Adler (١٨٧٠ - ١٩٣٧) وتعرفه بأنها «شعور يقوم على دونية عضوية فعلية. يحاول الفرد في عقدة الدونية أن يعوض عن قصوره بدرجات متفاوتة في نجاحها»[٦٧].

إذن، كل نقص (Insuffisance) يقتضي تعويضا (Compensation)، «وتبعا لنظرية آدلر، فإن نابليون بونابرت كان يبحث عن المجد بغية نسيان قامته القصيرة، وقريبا منا فإن «ويلما رودولف» الملقبة بالغزالة السوداء قد أصبحت بطلة أولمبية سنة ١٩٦٠ في سباق الـ ١٠٠ متر والـ ٢٠٠ متر، بعدما عاشت الإصابة بشلل الأطفال. ولكن التعويض يمكن أن يجري على صعيد خيالي»[٦٨]، كما يفعل الفيتوري في عالم الشعر.

فأي نقص شعر به الفيتوري؟ وبمَ عوضه؟ وكيف؟

من الشائق أن الفيتوري نفسه يعترف مرة أخرى بهذه العقدة، وهو يتحدث عن طفولته بضمير الغائب «لا شك أنه كان على قدر من النقص أو الجنون... أو ربما كان شعوره بالنقص، هو الذي أوقفه - حينذاك - عند حافة الجنون...، أو ربما كان عكس ذلك! هل الشعر هو الجنون، أم الجنون هو الشعر؟»[٦٩].

وأنــف نحــــــــــــــدر ثـم ارتمـى
فــبــان كـــمــقــبــرة لم تنم:
ومن تحــتـــه شــفــة ضـخـمــة
بــدائيـــة قـلمــا تبـتـسـم
وقـــامـــتـــه لصـــقـت بالتـــراب
وإن هـزئـت روحــــه بالقــمـم

***

وقــــــــــــالــوا، أحـــب ...
ورددت الألــسـن الســـاخـــرات،
أحــــب ... أحـــــب ... (٣١).

هي ذي الطعنة النفسية النجلاء التي تلقاها الشاعر في طفولته بحساسية بالغة ... هو ذا سر شقائه الأبدي: «لم تشقني دمامتي في الورى   لم تشقني إلا حساسيتي» (٣٢).

وقد تعمقت هذه العقدة في باطن الشاعر في أثناء وجوده في مدينة بورجوازية تجارية كبيرة (الإسكندرية) تقطنها الطبقة الأرستقراطية البيضاء «التي لا تعرف الوجه الأسود إلا خادما ذليلا ...» (٣٣)، فكان ذلك هو النفخة الأولى في الصور الشعري الفيتوري، التي ترجمت تعاطفه الكبير مع «الزنوج المساكين» (وهو منهم)، وحولت شعوره بالنقص إلى ثورة شعرية عارمة ضد كل ما هو أبيض.

ب - ١ - ٢ : الشتات العرقي والهوية المفقودة

يذكر الفيتوري في «ترجمته الذاتية» (٣٤) أنه من مواليد ١٩٣٦ (٣٥)، من أسرة يختلط فيها «الدم العربي والمصري والأفريقي»؛ فجده زنجي أفريقي من أعالي بحر الغزال، ووالده سوداني ينتمي أصلا إلى ولي ليبي صالح، وأمه مصرية تنتمي إلى قبيلة عربية سعودية استقرت في صعيد مصر. وهو - إلى جانب ذلك - سوداني المولد، إسكندري (مصري) النشأة. ألا يكفي ذلك لنقول إن الفيتوري شخصية متعددة الأعراق (عربي + أفريقي) والجنسيات (السودان، مصر، ليبيا، السعودية)، بل شخصية بلا هوية واضحة (ولا حديث عن هوية بغير واحدية في العدد وبقاء في الزمان). فإذا أضفنا إلى تعدديته العرقية والجغرافية هويته الثقافية والمهنية المتعددة، ازدادت هوة الهوية اتساعا وشتاتا؛ فهو صوفي الطقوس (كان والده من كبار رجالات الطرق الصوفية)، أزهري التكوين (حفظ القرآن الكريم، ثم درس في المعهد الديني في الإسكندرية، ثم أكمل تعليمه الأزهري في القاهرة)، جامعي الدراسة (خريج كلية دار العلوم في القاهرة)، إعلامي المهنة (اشتغل محررا أدبيا بمجلة آخر ساعة سنة ١٩٥٦، ثم في صحف أخرى مصرية وسودانية، كما اشتغل خبيرا إعلاميا في الجامعة العربية ١٩٦٨ - ١٩٧٠،

ديبلوماسي الشخصية المهنية (اشتغل مستشارا سياسا وإعلاميا بالسفارة الليبية في إيطاليا، ومستشارا وسفيرا في السفارة الليبية في بيروت، ثم مستشارا سياسيا وإعلاميا في السفارة الليبية في المغرب).

لقد انعكس كل ذلك على الفيتوري بالشتات النفسي، وحفزه على البحث عن الذات (بمقتضى القانون السيكولوجي «مبدأ الثبات» الذي أومأنا إليه في هامش سابق)، فإذا هو شخصية مشتتة ومعقدة، ضالتها الهوية المفقودة، وحافزها الشعور بالنقص، ودليلها أو وسيلتها التعويضية الشعر والشعر فقط، فهو يعترف بالسعي الحثيث إلى البحث عن وجوده الضائع «هذا الوجود الذي لا أعرف له معنى إلا بالشعر»[٧٦]. ومع امتلاك الوسيلة الشعرية تزداد شخصية الفيتوري تشتتا وارتباكا وتذبذبا بين شعرية الشعر ورسالية الشاعر؛ فهو محسوب على حركة الحداثة الشعرية (التي من طبعها التعالي على الجماهير الشعرية) من جهة، وهو - من جهة ثانية - صاحب قضية جماهيرية تقتضي منه أن يضحي فنيا بكثير من السمات الحداثية «أجد نفسي أقف في مفترق عدة طرق.أريد أن أقول شيئا يفهمه الآخرون ثم لا يفتقر إلى عناصر الفن»[٧٧]: إنها معادلة صعبة الحل يطرحها الفيتوري، وحين تنغلق أبواب الحل دونه، يرتج عليه، ويتوقف عن كتابة الشعر سنوات تستفحل أزمته النفسية خلالها، ويزداد شتاته تعقيدا، ويزداد الشرخ النفسي اتساعا.

وتغدو «مسألة الهوية والانتماء تشكل بالنسبة إليه هاجسا عظيما»[٧٨]، ينضاف إلى طبيعة الشعر السوداني الذي «اتسم منذ بداية صيرورته بالبحث عن هوية»[٧٩]. وعليه، فإن مسألة الهوية الضالة التي يبحث عنها الفيتوري، في غمرة شتاته الواسع المتعدد، لا يمكن أن يستوعبها إلا موضوع شعري واسع، بل قارة شعرية بحجم القارة الأفريقية، التي أسقط الفيتوري عليها «مأساته الخاصة»، واختصها بأربعة أعمال شعرية كاملة «أغاني أفريقيا» ١٩٥٥، «عاشق من أفريقيا» ١٩٦٤، «اذكريني يا أفريقيا» ١٩٦٥، «أحزان أفريقيا» ١٩٦٦.

ولا نعجب بعد ذلك أبدا أن نرى الفيتوري - حتى بعدما قطع صلته الشعرية بالموضوع الأفريقي في أعماله الأخيرة - يحن إلى قصائده (الأفريقية) الأولى «الآن وقد انعطفت بي دروب الحياة ومسالك الشعر، فإنني ما زلت أرى قصائدي الأولى بنفس العين المحبة المعجبة ...»[٨٠]، ويُسأل في حوار صحافي «سنة ٢٠٠٠»: «أنت ملقب بعاشق أفريقيا؟ ... أما زالت تطلب من أفريقيا أن تذكرك؟»، فيقطع الشك باليقين عبر هذه الإجابات التي تفيض حبا وحنانا دائمين: «لم أخرج من جلدي حتى وأنا أغني لقضايا أخرى، كالحب والحرية وقضايا الوطن العربي ... ما زلت ذلك المغني الأفريقي، ولن أخفي عليك أنني كثيرا ما يأخذني الحنين ليعود بي إلى ذكريات تلك المرحلة التي بدأت منها في أواسط الخمسينيات ... إنها المرحلة الأفريقية (...) كنت ذلك العاشق الصغير المتوجه بعاطفته إلى قلب قارة لم

تعرف العشق بعد ... يكفيني منها - أفريقيا المعشوقة وأنا الشاعر العربي - أن تتقبل صوتي أو الأثر الإنساني الممتد على مساحة نصف قرن من الزمان ... أكتب لها، منها، وعنها، أفريقيا السمراء التي ستظل دائما معشوقتي»[٨١]، ثم تطلب لجنة «معجم البابطين» نماذج من أشعاره لتخلد هناك، فيختار أقدم قصائده «أغاني أفريقيا، إلى وجه أبيض، من أجل عيون الحرية، البحار العجوز»[٨٢]، بل يكرر نشر قصيدة «أغاني أفريقيا» في النسختين التجريبية والرسمية من المعجم، على رغم أنها لا تعكس تماما المستوى الفني العالي الذي بلغه في دواوينه الأخيرة، لا لشيء إلا لأنها (وهي من أوليات ما كتب) - تمثل حبه «الأفريقي» الأول (وما الحب إلا للحبيب الأول!). أليس «التكرار دليلا على الهوس» كما قال ريشار، وكما رأينا في ماهية «الجذر سابقا؟!» أليس ذلك دليلا على تجذر الهاجس الأفريقي في نفسيته؟، كيف لا وقد صاغ من أفريقيا رمزا ظاهرا لخلاصه الباطني ووسيلة (يتخلص خلالها من أزماته الباطنة ويخلع عليها صراعه النفسي المرير؟!)[٨٣]، فكان أن ارتبط معها بعلاقة صوفية «حلولية» من طراز «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»: فأصبح الصوت الأفريقي صوته، والكل منصهر في الصوت الإلهي المطلق:

"أحبه لأنه صوتي أنا...
صوتك يا أفريقيا...
صوت الإله"[٨٤].

ب - ١ - ٣ : الإخفاق في الحب... والحبيبة الضائعة

يشكل إخفاق الفيتوري في الحب داعيا من دواعي «الشعور بالنقص»: «... وأحببت واصطدمت بجدران الواقع الذي عشته حتى شحب جبيني، وغسل وجهي وروحي الألم ...»[٨٥]. وصدمة «الحب اليائس» لديه مرهونة بخلقته الدميمة، كما رأينا في ختام قصيدة سابقة «وقالوا أحب ...».

فكان إخفاقه في الحب، فضلا عن ميله إلى الانطواء، بداية للإصابة «بعصاب الهجر» (L' abondonnisme) الذي يوصف صاحبه بأنه (حساس جدا، انفعالي، مضطرب مهموم، في عمق طبعه شعور بأن لا قيمة له، نهم عاطفيا، متشدد، محروم)[٨٦]. وغالبا ما يحل هذا العصاب محل قطعية عاطفية، كما في حالة الفيتوري التي أبرزناها في سياق الحديث عن موضوع (الحب غير المتكافئ) الذي عوض بحب أكبر هو حب (أفريقيا) المستعمَرة، المعادل العاطفي للحبيبة الضائعة.

ب - ١ - ٤ : الواقع العبودي... والحرية المسجونة

إن مجرد ميلاد الفيتوري ببشرة زنجية سوداء، كان كافيا لإحساسه بأنه عبد للسيد الأبيض، وقد عمق العامل الاستعماري هذا الإحساس في نفسيته على نحو ما تبرزه قصائد:

«أنا زنجي»، «إلى وجه أبيض»، «الطوفان الأسود»[87]، فإذا هو يهب للخروج من سجن العبودية إلى فضاء الحرية، مرورا بموضوع «الثورة»:

"أنا زنجي ...
وأبي زنجي الجد ..
وأمي زنجيه ..
أنا أسود .. لكني حر أمتلك الحرية ...
أرضي أفريقيه...
عاشت أرضي ...
عاشت أفريقيه
أرضي الأبيض دنسها
دنسها المحتل العادي ...
فلأمض شهيدا
وليمضوا مثلي شهداء أولادي ..."
"الآن وجهي أسود
ولأن وجهك أبيض
سميتني عبدا
ووطئت إنسانيتي
وحقرت روحانيتي
فصنعت لي قيدا ..."

يدعو الفيتوري إلى كسر القيد الاستعماري، فيستجيب لدعوته «الشعب الأسود»، ثم تقف القبضة الاستعمارية له بالمرصاد، فيزداد التنكيل والتعذيب والتقتيل، وتساقط جموع «الزنوج المساكين» شهداء على مذبح الحرية، فينبري الشاعر إلى تشييعه (كما رأينا في موضوع «الموت») ويبدأ «عمل الحداد» (Travail du Deuil) وهو (عملية نفسية داخلية تلي فقدان موضوع التعلق العاطفي)[88]، لكن العملية تأخذ طابعا مرضيا لدى الفيتوري؛ حيث يعتبر نفسه مذنبا لأنه مسؤول عن الموت الذي ألم بشعبه الزنجي البريء، كيف لا وقد نادى بثورة تحريرية، ثم كان أكبر المتأخرين عن نداء الحرية (المشاركة في الثورة)، الذي عصف بملايين الأرواح من شعبه الأسود، وترتج نفسية الشاعر مرة أخرى بفعل الشعور بالذنب (Culpabilité)، ذلك أن اشتداد هذا الشعور «يمكن أن يؤدي إلى العصاب وربما الجنون، فبعض المسكونين بالهذيان (Délirants) يدعون كل خطايا العالم ويعيشون في حالة دائمة من الإثم المؤلم، بحثا عن المعاقبة والتعذيب والتنكيل بهم، وحتى قتلهم»[89]. كذلك حال الفيتوري الذي يعج معجمه

الشعري «وخاصة في «عاشق من أفريقيا» بكلمات (الخجل، العار، الندم، الخطيئة، الغفران، ...) كما هو واضح في قصائد «عاشق من أفريقيا»، «الندم»، «العار» ... ، ولكن قصيدته «اعترافات»[90] هي أصدق شاهد يمثل قمة اشتداد شعوره بالذنب أمام جثث الموتى:

"يتجهم حزني
ويغطيني عرق الموتى
وأحس بشيء مصلوب
ينزع أطرافي المصلوبة
ويغوص بصدري كالسكين (...)
ويحي ... وأنا شقنا شعبي ... أنا عيناه
كيف تناسيت ضحاياه
وأنا أعشاب لولاه
أنا لولاه طين ودخان
إني أنزف خجلا
إني أخفض هذا الرأس العالي عارا (...)
يا إخواني
إني أحمل كل خطيئة عصري
فأنا شاعر / أظلم عينيه بريق العصر
يا إخواني
كنت أراهم يمشون ملايين إلى الموت
يحتضرون لدى كل مسيح
يجرون جموعا خلف الريح
وأنا أغمض عيني
أكسر سيفي ... أطرق ...
أحضن عاري في صمت (...)
لو كان يطهرني النسيان
لو أني أحمل في صدري حجرا
لو أن الشيء الخافق في صدري قطعة فولاذ
لنسيت/ لمزقت الصفحات السود
لو كان يطهرني الغفران
لبكيت

ولكني شاعر
أظلم عينيه بريق العصر[٩].

ويظل الفيتوري يتجهم حزنا ويتلوع حسرة وندما، مما يفسح المجال للإصابة «بعقدة الخصاء» (Complexe de Castration) التي «كثيرا ما تعرض للطفل، طبيعيا، انطلاقا من شعور بالذنب»[٩١]، لا سيما وقد تضافر هذا الشعور مع انفصال الشاعر عن موضوعات تعلق عاطفي كثيرة (الهوية الغامضة، الوطن المفقود، الزنوج الشهداء، الحبيبة الضائعة ...).

ولكن الفيتوري استطاع - إلى حد بعيد - أن يحل هذه العقدة تدريجيا؛ فقد استرجع الشعور بالأمان بعد استقلال الوطن الأم وغياب الخطر المهدد الذي كان يصدر عن «الأب» الاستعماري الجبار، ونسي جموع الشهداء في غمرة التتويج بالحرية، وعوض الحبيبة المراهقة بالزواج من امرأة ذات مكانة فنية مرموقة [٩٢]، وتبوأ مكانة ديبلوماسية عالية، ولم يبق من دواعي النقص إلا العامل العرقي المتمثل في اللون الأسود (نذير شؤم الفيتوري!) والهوية المفقودة، حائلا أمام استرجاع وحدة التوازن النفسي (مبدأ الثبات) ولا بد من التذكير - هنا بالذات - بأن العرق «Race» - إلى جانب البيئة والزمان، ظل طرفا أساسيا، لا محيص عنه في الدراسة الأدبية، من أطراف الثلاثية النقدية «المقدسة» التي تشيع لها الناقد الفرنسي الكبير هيبوليت تين (H. Taine) وأشاعها بين نقاد القرن التاسع عشر، وكنا نحسب أنه إجراء نقدي عنصري رخيص، حتى جاءت أشعار الفيتوري داعية - ضمنيا - إلى إعادة النظر في حكمنا القاسي هذا!

وعموما، فإن نفسية الفتوري كانت مؤهلة إلى أن تكون أرضية خصبة لإنتاج المزيد من الأمراض والعقد النفسية، بحكم الواقع التاريخي (معاصرة أعتى الأنظمة الاستعمارية ومعايشة حكمها العبودي) والجغرافي (الافتقار إلى وطن والشعور باللا انتماء) والبيولوجي (دمامة الخلقة الزنجية) وحتى الأسري؛ فقد كان - والتعبير له - (وحيد أبويه، إلا من شقيقة وحيدة...)[٩٣]. وحالة كهذه في الدرس السيكولوجي (Enfant Unique) من شأنها أن تشكل عائقا للطفل، إذ تفضي به إلى «فهم خاطئ للحياة، ويغدو متشددا وأنانيا، وغالبا ما يظل متأخرا عاطفيا»[٩٤].

ب - ٢ : الدفاع النفسي وآلية التماهي

كثيرا ما يتحسس الفيتوري مواقع هشاشته النفسية، فيلجأ إلى التقنع بالآخر القوي، دفاعا عن «أناه»، عن طريق القيام بسلوكات قصاراها التشبه بهذا الآخر، ذاك ما يعرف في القاموس السيكولوجي بالتماهي (Identification)، وهو آلية سيكولوجية لا شعورية «من أكثر الآليات أهمية في تشكيل الشخصية»[٩٥]؛ حيث «يتمثل الشخص بواسطتها أحد مظاهر أو خصائص أو صفات شخص آخر، ويتحول كليا أو جزئيا تبعا لنموذجه»[٩٦]. فما هي النماذج التي تماهى الفيتوري فيها؟ وعلى أي أساس اختارها؟!

ب - ٢ - ١ : عنترة بن شداد

ضمن «أغنية جوفاء!»، تقع خارج الثلاثية، يقف الفيتوري مرتبكا مشدوها بين طرفي الثنائية الحكيمة «ها أنذا» و«كان أبي» بين العز العربي الغابر وذلنا الحاضر، وحين يرتد إلى الماضي سرعان ما يصطفي صورة عنترة العبسي رمزا لزمن العز كله:

"نحن العرب..
عنترة العبسي فوق صهوة الفرس
يصرخ في الشمس فيعلو الاصفرار وجهها
وترجف الجبال رهبة، وتجمد السحب
لأنه قهقه أو غضب
لأنه زمجر أو خطب
لأنه النار التي
تفرخ ذرات الرماد والحطب"[٩٧].

وعلى ضفاف هذا الاعتراف الشعري بالذوبان في هذه الشخصية النموذجية، تواجهنا اعترافات نثرية أخرى تزيد الذوبان حلولا:

- «... استطاع (يقصد نفسه) أن يعثر ذات يوم على كتاب ثمين في مكتبة أبيه، عثر على سيرة عنترة بن شداد (...) ووجدت الانفعالات الكثيرة الحبيسة والمجهولة، التي كانت تتماوج داخل رأسه الصغير الكبير، في شعره وقوة وضخامة عنترة بن شداد - كما يتخيلها - متنفسا له..»[٩٨].

- «لكم كان سعيدا وفخورا، حين اكتشف أن فارسه وشاعره الأسطوري (يقصد عنترة) أحد أولئك الذين بلغ من عظمة قصائدهم وسمو قيمتها الفنية، أن كتبت بماء الذهب، وعلقت على أستار الكعبة، وسميت بالمعلقات...»[٩٩].

لقد تماهى الفيتوري في شخصية عنترة، لأنه يشاكله في نقاط ضعفه ومواطن نقصه، ويفضله بآليات خاصة، استطاع بها أن يعوض ضعفه ونقصه ليقلبهما قوة وكمالا: فقد كان عنترة أسود اللون، كالفيتوري، ورث سواده عن أمه (زبيبة): الأمة الحبشية السوداء التي سباها أبوه في إحدى غزواته، وكان يحب - كحب الفيتوري اليائس - واحدة من أجمل صبايا القبيلة (عبلة)، حبا يبدو مستحيل المنال، وكان عبدا ضائع النسب - كغموض هوية الفيتوري- حيث كان ابنا غير شرعي لشداد الذي رفض الاعتراف به إلا بعدما فرض ذاته، فضلا عن شاعريته، بالكر في سبيل التحرر، بفروسيته الأسطورية، وشجاعته الباسلة، وقوته الباطشة، وهو ما لم يكن في مقدور الفيتوري أن يفعله، فلم يجد بدا من أن ينسج شخصيته - شعريا على الأقل - على هذا المنوال النموذجي الذي يجسد طموحه المستقبلي.

ب-٢-٢ : أبو زيد الهلالي

في رحلة زمانية مرتدة، تعرج ذاكرة الفيتوري على عهد بني هلال، فتستوقفها صورة أبي زيد الهلالي الذي يصادف هوى في نفسيته، لأنه يشبهه في كثير من الصفات (الحل والترحال، الحب، سمرة اللون،...)، ولكنه يفوقه في القوة والفروسية، لذلك يسعى إلى التشبه به تعويضا خياليا لهذه القوة التي تعوز شخصية الفيتوري: «... ووقعت عيناه على رحلة بني هلال، من الشرق إلى الغرب وتعرف على أبي زيد الهلالي سلامة، والزناتي خليفة، ودياب، والأميرة الناعسة، وكانت متعة لا حد لها عندما يشارك، بخياله، في المعارك التي خاضوها، والمشاق التي تعرضوا لها، خلال رحلتهم التاريخية، وكثيرا ما استغرقته رؤية فارس بني هلال الأسمر، وهو يصول ويجول، ممتطيا صهوة جواده، رافعا رمحه ودرقته...»[100].

ب-٢-٣ : بول روبسون

ثمة تقاطع بين الفيتوري الشاعر السوداني الأسود، وبول روبسون، المغني الأمريكي الزنجي؛ في البشرة السوداء المشتركة، والوسيلة الفنية (هذا شاعر وذاك مطرب)، والغاية الحياتية (الكفاح المرير ضد العنصرية الجنسية في أفريقيا وأمريكا على السواء). لكن بول روبسون استطاع «أن يفضح عنصرية الإنسان الأبيض، ويفضح أيضا معها تلك الحضارة المزيفة التي تناطح السماء في أبنيتها وبروجها، وترتدي أبهج الحلى وأروع المناظر»[101]، وكذلك يريد أن يفعل الفيتوري الذي أعلن التماهي في شخصية هذا المغني عبر قصيدة كاملة تحمل من اسمه عنوانا لها «إلى بول روبسون المغني»[102]:

"يا شاهد فجر الشعب الأسود
يا أروع من غنى للعالم، أحزان العالم
يا شاعر أمريكا الفقراء
ومغنيها
الزنجي الضائع منا تحت تراب مبانيها...".

ب-٢-٤ : زهران

يتحول «زهران» - في واقعه التاريخي - من قاطع طريق إلى بطل ريفي متمرد ضد الاستعمار البريطاني، ليصبح رمزا للبطولة الشعبية، استهوت حكايته كبار الشعراء المعاصرين، وعلى رأسهم صلاح عبدالصبور في قصيدته السردية «شنق زهران»:

"كان زهران غلاما
أمه سمراء والأب مولد..."[103].

إنه - تبعا لهذه الملامح - شبيه بالفيتوري الذي قرأ قصيدة صلاح - حتما - وأطراها ونعتها بالقصيدة المضيئة[104]، ثم استعاد بطولة «زهران» بلغته «المتماهية» الخاصة:

«بالأمس سالت دمائي
على ثرى دنشواي
وكان زهران يمشي
إلى الردى بخطاي
وحينما شنقوه
تلقفته يداي
وحينما حملوه
دفنته في دماي»[105].

يسقط «زهران» شهيدا في «دنشواي»، ليحيا في دم الفيتوري شخصية بطولية جديرة بأن يقتدى بها ويتماهى فيها...

ب - ٢-٥ : شخصيات أخرى

في مواقف نصية أساسية وأخرى موازية (بالمدلول السيميائي لمفهوم النص الأساسي والنص الموازي)، يعلن الفيتوري أسماء أخرى أعجب بها وتماهى فيها بدرجات متفاوتة، لكن تلك الأسماء جميعا لها صلة ما بنفسيته الهشة. ومنها: أبو القاسم الشابي الذي وهبه «نموذجا كاملا لمقدرة الشاعر الصادق في التعبير عن الألم وفلسفة الإيمان به»[106]، استوعبه وصدع به في قصيدته «عودة نبي» التي كتبت في ذكرى الشابي[107]، والياس أبو شبكة الذي أعطاه «نموذجا رائعا للقدرة على قهر الألم والاستعلاء عليه»[108]، وجبران خليل جبران: «إنه غريب وحزين ومنكسر القلب مثلي (...) جبران كان مسيحيا يتعاطف مع المساكين والعبيد والفقراء، وهو يحس بأنه مجرد واحد من هؤلاء»[109]، تماما كالفيتوري الحزين الذي رهن شعره للدفاع عن الفقراء والمساكين والعبيد السود، وهو ليس أحسن حالا منهم!، وشارل بودلير «.. إنني أنتمي إلى بودلير بصلة ما..»[110]... ذلك الشاعر الملعون الذي فجع في طفولته بطلاق أمه، فعوضه بتزاوج رائع بين مختلف الصور والظواهر المتباعدة، والأروع من ذلك أن صاحب «أزهار الشر»، السيد الأرستقراطي الفرنسي الأبيض قد حقق في واقعه الشخصي - قبل الأوان - ما عاش الفيتوري يحلم بتحقيقه ويجاهد في سبيله، حين كسر القيود الطبقية والعنصرية، متخذا من الجارية الفقيرة السوداء «جان ديفال» عشيقة له!. فكيف لا يعشقه (يتماهى فيه) الفيتوري وقد رد له و«جنسه الأسود الفقير» اعتباره الإنساني الضائع؟!.

أما سائر الشخصيات التي يعج بها الفضاء الشعري الفيتوري «نكروما، لومومبا، جمال عبدالناصر، جميلة بوحيرد، أحمد بن بيللا، أحمد عرابي، تاج الدين،...» فهي نماذج حية للبطولة الثورية الخالدة التي أنقذت الوجود الأفريقي من الضياع في الغياهب الأوروبية الاستعمارية.

وأخيرا، يمكننا القول إن الفيتوري شخصية مأزومة نفسيا، لكي تحرر ضغطها الداخلي وتسترجع توازنها النفسي، فمن اللازم عليها أن تقوم بالتفريغ (Décharge)، ونحن - هنا - نسحب هذا المصطلح على مفاهيم سيكولوجية أخرى مماثلة كالتصريف (Abréaction)، والتصعيد (Sublimation)، والتطهير (Catharsis)، وتفجير المكبوت (Défoulement).

وإذا كان أول ما يلزم الراغب في التفريغ هو أن يجد موضوعا مناسبا لمخزونه الذاتي ومكافئا له، فإن الموضوع الأفريقي - في حالة معقدة كحالة الفيتوري - هو الموضوع المكافئ (objet Adéquat)[١١١] بتمام المعنى الذي يريده العالم النفساني دانيال لاجاش (١٩٠٣-١٩٧٢). و«أفريقيا» هي المعادل النفسي والموضوعي للذات «الفيتورية» المعقدة.

هوامش البحث

1 نفضل النسبة إلى الجمع (الموضوعاتي) على النسبة إلى المفرد (الموضوعي)، لأن هذه الأخيرة توقعنا في اللبس بينها وبين ثنائية الموضوعي (Objectif) والذاتي (subjectif)، التي كثيرا ما نصطدم بها في الفكر الفلسفي والاجتماعي.

2 سعيد علوش: النقد الموضوعاتي، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ١٩٨٩، ص١١.

3 د. عبدالكريم حسن: المنهج الموضوعي، ط٢، شراع للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٦، ص٤٨.

4 المعجم الوسيط، ط٢، دار الأمواج، بيروت، ١٩٩٠، ص١٠٤٠.

5 petit larousse illustré, libbrairie larousse, paris, 1980, p.1003.

6 النقد الموضوعاتي، ص١٣٠.

7 نشر عبدالكريم حسن آراء اللجنة المناقشة لأطروحته «أندري ميكال، غريماس، دفيد كوهين» في مقدمة كتابه: الموضوعية البنيوية - دراسة في شعر السياب، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢ ص٨-٢٢.

8 المصدر السابق نفسه، ص١٥.

9 A. J. Greimas, J Courtés: Sémiotique - dictionnaire raisonné de la Théorie du langage, hachette, paris, 1993, p.393-394.

10 Jean dubois (et autres): dictionnaire de linguistique, libbrairie larousse, paris, 1973, p.403-404-487.

11 المنهج الموضوعي، ص٥٠.

12 حميد لحميداني: سحر الموضوع - عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، منشورات دراسات سال المغرب، ١٩٩٠، ص٢.

13 المنهج الموضوعاتي، ص١٨٥.

14 الموضوعية البنيوية، ص١٥.

15 المصدر السابق نفسه، ص٣٢.

16 يحيل مصطلح «العائلة اللفظية» في اللغة الفرنسية إلى «مجموعة الكلمات المشتقة والمركبة المشكلة انطلاقا من كلمة واحدة بسيطة تسمى الجذر radical».
J. dubois et autres: grammaire française, librairie larousse paris, 1961, p.08.
وانظر كذلك: dictinnaire de linguistique, p.206 (famille)

17 الموضوعية البنيوية، ص٣٢و٣٣.

18 المصدر السابق نفسه، ص١٩.

19 راجعنا هذه القصيدة في كتاب مدرسي: Recueil de textes 3=éme année secondaire, I, P, N, Alger, 1984 - 1985, P314. فألفينا كلمة حرية لا ترد إلا مرة واحدة، وهي آخر كلمة في القصيدة، أما الضمائر العائدة عليها فتبلغ ٢٢ ضميرا، بمعنى أنها لا تبرز بمنزلة «كلمة/موضوع» على أساس أن رقم تواترها (١) لا يؤهلها إلى ذلك، لكن لو تسلح منهج عبدالكريم حسن بمبدأ «الضمير» لأصبحت كذلك بحكم أن حصة تواترها سترتفع إلى (٢٣) مرة، بالإضافة إلى أن «حرية» هي عنوان القصيدة، ومعنى ذلك - في تقديرنا - أن «الكلمة / العنوان» (والتسمية من اقتراحنا) ينبغي أن تعامل معاملة دلالية خاصة في نطاق الدراسة الموضوعاتية.

20 الموضوعية البنيوية، ص٣٤.
21 المصدر السابق نفسه، ص٣٩.
22 ديوان محمد الفيتوري، ط٣، دارالعودة، بيروت، لبنان، ١٩٧٩، ص٢٧-٤٨.
ومن المفيد أن نشير إلى أن دار مكتبة الحياة في بيروت كانت سباقة إلى نشر هذه الدواوين الثلاثة في مجموعة واحدة (سنة ١٩٦٧)، ومن غير أن تضع حدودا فاصلة بين قصائد المجموعات الثلاث، معتبرة إياها بمنزلة مجموعة واحدة.
ينتظمها عنوان ذو تشكيل طباعي طريف: «أغاني أفريقيا، عاشق من أفريقيا، اذكريني يا أفريقيا» وهو ما يبرر شرعية عنواننا هذا «ثلاثية الفيتوري»
الذي استوحيناه من مرجعية سردية معروفة (هي الرواية الانسيابية أو الدائرية أو الرواية / النهر -Ro man - Fleuve) على غرار ثلاثية محمد ذيب أو ثلاثية نجيب محفوظ...
23 G. mounin: dictionnaire de la linguistique, p u f, paris, 1974, p.225.
24 الديوان، ص٦١.
25 الديوان، ص٢٥٩.
26 المصدر السابق نفسه، ص٤٤١.
27 المصدر السابق نفسه، ص٣٦٣.
28 المصدر السابق نفسه، ص٣٢٨-٣٢٩.
29 الديوان، ص ١٠٨.
30 أحمد أبو حاقة: الالتزام في الشعر العربي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص٦٦٤.
31 نسيب نشاوي: مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٤، ص٣٩٧.
32 الديوان، ص٣٦٥.
33 الموضوعية البنيوية، ص٣٩.
34 الديوان، ص٢١٥.
35 استقل السودان سنة ١٩٥٣، ثم اندلعت الحرب الأهلية سنة ١٩٥٥، ثم أعلنت الجمهورية السودانية سنة ١٩٥٦، وفي سنة ١٩٥٨ تزعم إبراهيم عبود انقلابا عسكريا وتولى رئاسة الدولة، حتى أطاحت بحكمه ثورة أهلية سنة ١٩٦٤. والفيتوري مصنف في عداد الشعراء «الأكتوبريين» نسبة إلى ثورة ٢١ أكتوبر ١٩٦٤، التي أسقطت تلك الديكتاتورية العسكرية الأولى.
36 د. مفيد محمد قميحة: الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، ط١، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، ص٤٦٨.
37 الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، ص٤٦٨و٤٦٩.
38 الديوان، ص٨٧.
39 الديوان، ص١٥٨.
40 المصدر السابق نفسه، ص٣٦٢.
41 الديوان، ص١٠٤، ١٤٥، ١٣٥، ٤٠٨ (على الترتيب).
42 كان د. عبدالكريم حسن يريد أن يوهم قارئه بالابتكار في الاصطلاح والمفهوم، على رغم أن الشبكة أو

الشجرة التي يتحدث عنها كثيرة الشيوع في الدراسات اللغوية الغربية، حيث يستعملون مصطلح «الشجرة» بحرفيته (Arbre)، والمخطط الشجري (Graphe Arborescent). كما يستخدم تشومسكي مصطلح (Arbrediagrame) الذي يترجمه بعض الألسنيين العرب بـ «التفريع التشجيري». بينما نفضل نحن ترجمته بـ «الشجرة البيانية»؛... ونعني بالشجرة «التمثيل التخطيطي البياني لنتائج التحليل أو (الوصف البنيوي) لموضوع ما». Greimas et courtés: Sémiotique, P.19.

وهي بشكل ألسني محدد «تمثيل لبنية مكونات جملة ما». وتقوم الشجرة على عقد أو مفاصل أو نقاط تفرع (Noeuds)، وفروع (Branches) وبدائل (Substitutions)، وخطوط (Traits)، وخطوط نقطية (Traits Pointillés).

انظر: Dictionnaire de Linguistique, P.45-46

43 انظر هذه الانتقادات، ومنها رأي جريماس، في مقدمة: الموضوعية البنيوية، ص١٤.
وكذلك: حميد لحميداني: سحر الموضوع، ص٩٧.
- فاضل ثامر: اللغة الثانية، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص١٦٣.

44 الديوان، ص٢٤٥، ٢٩٨، ٣٩٨.

45 الديوان، ص٤٠٠.

46 المصدر نفسه، ص٢٥٢.

47 خاض هذه التجربة الدرامية بديوانه «سقوط دبشليم»، ثم عززها بـ «أحزان أفريقيا» وأوبيرات «سولارا».

48 د. سيد البحراوي: موسيقى الشعر عند شعراء أبوللو، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩١، ص٢١٩.

49 قمنا، في بحث ننوي نشره قريبا، بإحصاء عروضي عروض في «معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين»، الصادر في الكويت سنة ١٩٩٥ بمجلداته الكاملة وقصائده البالغ عددها ٣٨٧٠ قصيدة عمودية وحرة، فألفينا «الرجز» يحتل الرتبة التاسعة بنسبة ٤,٢٥٪. ولكنه في سياق القصائد الحرة وحدها يتقدم إلى الرتبة السادسة برصيد ١٣٤ قصيدة، تبلغ نسبتها المئوية ٨,٤٥٪، وهي نسبة مقبولة.

50 الديوان، ص١٨٢.

51 د. سيد البحراوي: الإيقاع في شعر السياب، ط١، نوارة للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٤٤.

52 انظر على سبيل المثال، الديوان، ص١٠٢ «وصرخات...»، ص١٠٣ «وزحفت...»، ص٢٠٢ «ودرجات...»، ص٢٠٣ «وزلقت...»...إلخ.

53 الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، ص٤٦٨.

54 انظر تقديم محمود أمين العالم لديوان «أغاني أفريقيا»، الديوان، ص٥٢.

55 الديوان، ص١٥٣.

56 انظر صفحة ٩٥ في طبعة دار مكتبة الحياة، ولكن الوزن يستقيم في طبعة دار العودة؛ حيث تصبح صياغة البيت: «ولكنا مضينا وحدنا نحتضن الهوم...». الديوان، ص١٥٥.

57 الديوان، ص٣٦٨.

58 المصدر السابق نفسه، ص٣٧٥.

59 G.Mounin: Dictionnaire de la Linguistique, P.324.

60 يطلق هذا المصطلح بصفة عامة على كل (عنصر قاعدي، غير قابل للاختزال، ومشترك بين كل ما يمثل العائلة اللفظية الواحدة).

Dictionnaire de Linguistique, p.403.

61 يترجم كذلك بالباعث والترسيمة وحتى «الحرك» بلغة عبدالكريم حسن، والتحفيز (Motivation)، عند دانيال لاجاش، هو حالة تفكك وتوتر تحرك الجهاز كي يختزل ذلك التوتر ويسترجع وحدته (مبدأ الثبات Principe de Constance)، ويظهر التحفيز في شكلين أساسيين هما: الرغبات (Besoins) والانفعالات (Emotions)، ومن تلك الرغبات: الحاجات الفيسيولوجية، الحاجة إلى الأمن والحب والتبجيل والمعرفة والفهم.

D. Lagache: la Psychanalyse, 16eme éd, Editions Bouchene, Alger, 1993, P39,40.

62 يرى «ويبر» أن «الأعمال الأدبية الكاملة عند المؤلف إنما تدور - مهما تلونت بالرموز والصور - حول موضوع رئيسي «واحد»، ويرتبط هذا الموضوع بحدث منسي في طفولة المؤلف...».
عن عبدالكريم حسن: المنهج الموضوعي، ص٢٠، وراجع كذلك: سعيد علوش: النقد الموضوعاتي، ص١١.

63 هو «الآلية التي تدفع عملية الإبداع في المبدع، وهذه الآلية قانون يختص به كل إبداع، ويتفرد به كل مبدع بين زملائه المبدعين». المنهج الموضوعي، ص١٨٧، وهو «شبيه بالهوس (Obsession) الذي يصل أحيانا إلى مرحلة مرضية (Fantasme)». الموضوعية البنيوية، ص ٣٢١ (وراجع كذلك صفحة ٤٧).

64 Norbert Sillamy: Dictionnaire de la Psychologie, Larousse, Paris, 1996, P 179.

65 الديوان، المقدمة، ص٢٦.

66 Dictionnaire de la Psychologie, P137.

67 ج. لابلانش، ج ب بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ط٢، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧، ص٣٩١.

68 Dictionnaire de la Psychologie, P 59.

69 الديوان، المقدمة، ص٠٧.

70 الديوان، المقدمة، ص١٥.

71 الديوان، ص١٦-١٧.

72 المرجع السابق نفسه، ص٢٠١.

73 محمود أمين العالم: مقدمة أغاني أفريقيا، ص٤٣.

74 انظر: معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ١٩٩٥، ج٤، ص٢٧٢ - معجم البابطين (نموذج تجريبي)، الكويت، ١٩٩٢، ص٣٨.

75 خلافا لما يفهم من إشارة محمود أمين العالم إلى مولده في حدود ١٩٣٠ (مقدمة الديوان، ص٥٣)، وهي السنة التي يثبتها أحمد أبو حاقة (الالتزام...، ص٦٦٤) ونسيب نشاوي (المدخل، ص٣٩٧)، ونحن أيضا نقر ذلك، ونرفض سنة ١٩٣٦ (التي يمكن أن تكون تاريخا رسميا إداريا لا تاريخا حقيقيا!)، وحجتنا في ذلك أن قصيدة (إلى وجه أبيض)، وهي أقدم أشعاره، مؤرخة بسنة ١٩٤٨ (الديوان، ص٨٤) وهي ذات مستوى فني طيب، يستحيل أن يكون عمر صاحبها ١٢ سنة (١٩٣٦-١٩٤٨). كما أن الفيتوري نفسه يشير - في محاورة لجهاد فاضل معه - إلى أنه زامل صلاح عبدالصبور (وهو من مواليد ١٩٣١) وأن عبدالمعطي حجازي (وهو من مواليد ١٩٣٥) قد تأخر عنهما - كما يقول - على رغم أن بدايته الشعرية كانت مبكرة، فكيف يكبره حجازي ثم يتأخر عنه؟! راجع: جهاد فاضل: قضايا الشعر الحديث، ط١، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ١٩٨٤، ص٣٣٣.

76 الديوان، المقدمة، ص٢٣.

77 محاورة مع الفيتوري، ضمن «قضايا الشعر الحديث» ص٣٣٠.
78 خالد عثمان: الشعر العربي المعاصر في السودان، ضمن «معجم البابطين»، المجلد ٦، ص٢٤٢.
79 نفسه، ص٢١٩.
80 الديوان، المقدمة، ص٢٧.
81 حوار مع الفيتوري، أجرته بالقاهرة فتيحة لعطيوي، جريدة المساء (يومية جزائرية)، عدد: ٢٠٠٠/٩/٥، ص١٥.
82 معجم البابطين، نموذج تجريبي، ص٣٨/٣٩. وكذلك معجم البابطين، المجلد ٤، ص٢٧٢-٢٧٣.
83 محمود أمين العالم: م س، ص٤٨.
84 الديوان، ص٣٣٩.
85 الديوان، المقدمة، ص٣٤.
86 Dictionnaire de la Psychologie, P01.
87 الديوان، ص٨٠، ٨٤، ٨٩.
88 معجم مصطلحات التحليل النفسي، ص٣٦٩.
89 Dictionnaire de la Psychologie, P70.
90 الديوان، ص٣٧٨.
91 Dictionnaire de la Psychologie, p48.
92 هي الممثلة المسرحية الشهيرة «آسيا» حسب رواية د. نسيب نشاوي: المدخل... ص٣٩٧.
93 الديوان، المقدمة، ص٦.
94 Dictionnaire de la Psychologie, p269.
95 Ibid., P130.
96 معجم مصطلحات التحليل النفسي، ص١٩٨.
97 الديوان، ص٦١١.
98 الديوان، المقدمة، ص٩-١٠.
99 المرجع السابق نفسه، ص١٤.
100 الديوان، المقدمة، ص١٠-١١.
101 الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، ص٤٧٩.
102 الديوان، ص٣٢٤.
103 ديوان صلاح عبدالصبور (المجلدان ١ و٢)، ط٤، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣، ص١٨.
104 محاورة مع الفيتوري، ضمن «قضايا الشعر الحديث»، ص٣٢٤.
105 الديوان، ص٢٠٧.
106 الديوان، المقدمة، ص١٨.
107 الديوان، ص١٦٢.
108 الديوان، المقدمة، ص١٨.
109 المرجع السابق نفسه، ص٢٠-٢١.
110 المرجع السابق نفسه، ص٢٢.
111 D. Lagache: La Psychanalyse, P41.

المصادر والمراجع

1 محمد الفيتوري: أغاني أفريقيا، عاشق من أفريقيا، اذكريني يا أفريقيا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٧.

2 ديوان محمد الفيتوري، ط٣، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩.

ب-١ الكتب العربية:

١- أحمد أبوحاقة: الالتزام في الشعر العربي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.

٢- جان لابلانش، ج-ب بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ط٢، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧.

3 جهاد فاضل: قضايا الشعر الحديث، ط١، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ١٩٨٤.

4 حميد لحميداني: سحر الموضوع - عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، منشورات دراسات سال، المغرب، ١٩٩٠.

5 سعيد علوش: النقد الموضوعاتي، شركة بابل، الرباط، ١٩٨٩.

6 سيد البحراوي: الإيقاع في شعر السياب، ط١، نوارة للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٦.

7 سيد البحراوي: موسيقى الشعر عند شعراء أبوللو، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩١.

8 عبدالكريم حسن: المنهج الموضوعي، ط٢، شراع للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٦.

9 عبدالكريم حسن: الموضوعية البنيوية - دراسة في شعر السياب - ط١، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٣.

10 فاضل ثامر: اللغة الثانية، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٤.

11 المعجم الوسيط، ط٢، دار الأمواج، بيروت، ١٩٩٠.

12 معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ١٩٩٥.

13 معجم البابطين (نموذج تجريبي)، الكويت، ١٩٩٢.

14 مفيد محمد قميحة: الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١.

15 نسيب نشاوي: مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٤.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 32 يوليو - سبتمبر 2003

قوة الوصف

دراسة في لغة الاتصال السياسي ورموزه

د. أحمد بن راشد بن سعيد(*)

«كل السياسة كلام، وليس كل الكلام سياسة»

Paul Corcoran

مقدمة

يعرف الاتصال السياسي بأنه «أي بث للرسائل التي لها أثر، أو يقصد أن يكون لها أثر في توزيع أو استخدام السلطة في المجتمع» [1].

كما يعرف بأنه «العملية التي تقوم خلالها قيادة الأمة وإعلامها ومواطنوها بإضفاء معنى على الرسائل المتعلقة بسير السياسة العامة، ومن ثم تبادل هذا المعنى» [2]. أو هو في أبسط تعريف «دور الاتصال في العملية السياسية» [3]. يشترك كل من الاتصال والسياسة في كونهما يتضمنان الكلام. يقول رولوفز (Roelofs): «السياسة عبارة عن كلام ... فجوهر التجربة السياسة ... أنها نشاط اتصالي بين الأشخاص». الاتصال كما يقول نيمو (Nimmo) يهيمن على السياسة: يستخرج الناس معاني خلافاتهم، ويسوون هذه الخلافات من خلال الاتصال، وكثير من أوجه السياسة يمكن وصفها بالاتصال [4].

بروز حقل أكاديمي

ارتباط الاتصال بالسياسة إذن ليس جديدا، إذ يعود إلى السوفسطائيين، وإسهامات أرسطو في كتابيه «السياسة» و «الخطابة». لكن الاتصال السياسي كحقل أكاديمي له تقاليده الخاصة، وأنظمته المتعددة يعد ظاهرة حديثة. ويشيرنيمو وساندرز (Nimmo&Sanders) إلى أن أول ذكر للاتصال السياسي كمجال مستقل كان في عام ١٩٥٦ حيث ظهر كتاب بعنوان «السلوك السياسي» Political Behavior يناقش تبادل التأثيرات السياسية بين الحكومة والمواطن [5].

(*) كلية الإعلام - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

وقد حدثت تطورات مهمة في أعقاب هذه المحاولة شملت المجال البحثي والتطبيقي: فعلى صعيد البحث أجريت دراسات واسعة النطاق حول المجالات والأساليب الرئيسية للاتصال السياسي مثل: آثار وسائل الإعلام في الانتخابات السياسية، وآثار الدعاية، وتحليل اللغة السياسية. في عام ١٩٧٢ - مثلا - أعد ساندرز وهيرش وبيس (Sanders, Hirsch, and Pace) أكثر من ١٠٠٠ مدخل في فهرسهم الشامل تتعلق بالبحث في الاتصال السياسي، وفي عام ١٩٧٤ سجل ساندرز وكيد وهيرش (Sanders, Kaid, & Hirsch) ما يزيد على ١٥٠٠ مادة تبحث في الاتصال السياسي للحملة الانتخابية في الولايات المتحدة وبلدان أخرى. ومن بين مجالات البحث الحالية: الخطابة السياسية، المناظرات السياسية، التنشئة السياسية، الحملات الانتخابية، الرأي العام، الحركات السياسية، العلاقة بين الحكومة ووسائل الإعلام، الإعلان السياسي، والدعاية. ويستخدم الباحثون عددا من الأساليب المنهجية مثل نظرية ترتيب الأولويات (Agenda-Setting)، ونظرية الاستخدامات والإشباعات (Uses and Gratifications) . أما ما يتعلق بالنشر، فيمتلك الاتصال السياسي الآن حقلا مستقلا للنشر، وهناك دوريتان رئيستان ترصدان الاتجاهات الجديدة في الاتصال السياسي وتنشران الأبحاث والمقالات وقراءات الكتب المتعلقة به، وهما : (Political Communication Review) و (Political Communication and Propaganda). كما أن هناك مرجعين سنويين هما : (Communication Yearbook) و (Mass Communication Review Yearbook) يخصصان جزءا مستقلا للاتصال السياسي وقضاياه، وتطورات البحث الخاصة به [١].

وينتشر تدريس الاتصال السياسي الآن في كثير من الجامعات في أنحاء العالم. ومع أن المقررات لا تقتصر على قسم أكاديمي بعينه، فإنها تظهر في مقررات أقسام الاتصال الجماهيري، والصحافة، والاتصال الخطابي، والعلوم السياسية. ومن بين تلك المقررات: «الاتصال السياسي» «الإقناع السياسي» «الخطابة السياسية» و «الاتصال الجماهيري والسلوك السياسي» [٢].

اكتسب تخصص الاتصال السياسي اعتراف الهيئات العلمية والمهنية التي نظمت مناقشات ومؤتمرات وورش عمل لعلماء الاتصال السياسي، وقد اعترفت رابطة الاتصال الدولي (International Communication Association) والرابطة الشرقية للاتصال (Eastern Communication Association) بالاتصال السياسي كحقل تعليمي، وميدان مستقل للأبحاث. وتقدم الأبحاث التي تجرى في مجال الاتصال السياسي نتائج نافعة، وكثيرا ما تجري الاستفادة العملية من أبحاث الاتصال السياسي لاسيما في مجالات التحليل الخطابي، والدعاية، ودراسات الإقناع. يقول نيمو وساندرز : «إن مديري الحملات الانتخابية ومستشاريها يطبقون نظريات الاتصال السياسي على العديد من القضايا

الانتخابية مثل العادات الاتصالية للمواطنين، وفاعلية أساليب الحملة الانتخابية، والمشكلات المتعلقة بجمع التبرعات للحملة»[٨].

اتجاه جديد

ظل حقل الاتصال السياسي متأثرا بسياق الحملة الانتخابية، والاستخدامات الاستراتيجية للاتصال بغرض التأثير في المعرفة السياسية للجمهور وسلوكه الانتخابي، بل إن الحملة ظلت، لفترة طويلة، تمثل النموذج المحوري لهذا الاتصال، وهو ما سماه نيمو «نموذج إقناع الناخب»، ولكن نيمو وسوانسن (Nimmo & Swanson) لاحظا أنه منذ نشر كتاب (The Handbook of Political Communication) في عام ١٩٨١، ظهرت نظريات عديدة ترفض اعتبار الحملة نموذجا أساسيا للاتصال السياسي، ويقول أصحاب هذه النظريات (التي عرفت بالنقدية) إن من الخطأ السماح لسياق الحملة الانتخابية أن يقرر جدول أعمال حقل علمي، فقصر الدراسة على تأثير الاتصال في قرارات التصويت التي يتخذها الجمهور أثناء الانتخابات يعمي الأبصار عن حقيقة مهمة، وهي أن «تصوير وسائل الإعلام للانتخابات يمثل طقوسا مسرحية تضفي الشرعية على السلطة في الديموقراطيات الليبرالية». فالحملات الانتخابية، كما تعرضها وسائل الإعلام، توهم أن الشعب يمكنه الاختيار حقا، بينما لا تمثل الفروق بين البدائل الموجودة اختلافا حقيقيا. ولهذا فالانتخابات تساعد على «تعزيز أسطورة الديموقراطية النيابية، والمساواة السياسية، وتقرير المصير الجماعي، معززة بذلك القيم السياسية التي يقرها نظام التعليم، والمنظمات الرئيسة، وجهات الدولة»[٩].

يؤكد أصحاب النظرية النقدية أن الحملة الانتخابية ليست النموذج المناسب للاتصال السياسي، وأنها لا تمتلك وحدها القدرة على كشف آثاره الكبيرة وإمكاناته الهائلة، ويدعون إلى دراسة الاتصال السياسي من خلال بحث أنواع أخرى من الاتصال لا تبدو سياسية الطابع، لكنها تشكل المعرفة العامة، وتصنع التوافق مع النظام الاجتماعي والثقافي، وقد تولد آثارا سياسية كبيرة مثل الروايات العاطفية، والأدب الشعبي، وبرامج التسلية التلفزيونية[١٠].

تشكلت معالم الاتجاه الجديد من خلال البحث في مجالات أخرى يمكن أن تكون أكثر قدرة على التعبير عن رحابة الاتصال السياسي كعلم أكثر شمولا وأوسع أفقا من نطاق الحملة الانتخابية التي يمكن نقدها من جانبين. أولا: إنها في طبيعتها مسرحية وطقوسية، ما يعني أن الاتصال السياسي في عمومه غير حقيقي دائما، وهذا غير صحيح. الثاني: إن حصر الاتصال السياسي في نطاق الحملة يتجاهل أدوار مؤسسات مهمة أخرى تمارس الاتصال السياسي بشكل اعتيادي لا موسمي مرتبط بزمن الانتخابات. كما أن الحملة الانتخابية في الأصل هي ثمرة التجربة الديموقراطية الغربية، وقصر دراسات الاتصال السياسي على طقوسها ورموزها ولافتاتها وصيحاتها وأغنياتها، يعني إقصاء تجارب أخرى منبتة الصلة بالمفهوم الغربي لتداول السلطة، التي تمثل الانتخابات أهم آلياتها.

من أبرز مجالات البحث الحالية التي توارت في الظل إبان التركيز على الحملة الانتخابية: دور المؤسسات الحكومية كوسائل تعبئة للجمهور، واستخدامها للخطابة في أداء وظائفها. يؤدي الاتصال الرئاسي مثلا (الخطب، المؤتمرات الصحافية، البيانات) دورا ملحوظا في جذب انتباه الجمهور إلى موضوعات معينة، أو ربما تحويل قضية صغيرة إلى أزمة عالمية تستوجب الاهتمام العاجل. يعتمد رؤساء الدول (لاسيما في الغرب) على خبراء استطلاع الرأي والصور الذهنية والإعلان وكتابة الخطب لصياغة اتصالهم بالجماهير. ويسعى هؤلاء الخبراء إلى استخدام ماهر ومتنوع للرموز والقيم التي تؤمن بها الأمة، حتى ينجذب المواطن العادي إلى موقف الرئيس ويفسره على أنه يتسق مع موقفه. وكما لاحظ نيوستد (Neustadt) فإن قوة الإقناع هي القوة الأساسية لرئيس يعمل في ظل سلطات مشتركة ومؤسسات منفصلة. وهكذا فإن الخطاب الرئاسي، والاتصالات الصادرة عن المؤسسات السياسية الأخرى (كالبرلمان والأحزاب والمحاكم العليا) تعد أمثلة حيوية للاتصال السياسي المعاصر [٢١].

ومن التطورات الجديرة بالذكر تزايد عدد الدراسات المقارنة التي تبحث أشكال الاتصال السياسي ووظائفه في مجتمعات مختلفة. وينظر إلى تلك الدراسات على أنها «تخوم ممتدة» لأبحاث الاتصال السياسي تقوم بإثراء قاعدة البيانات التي يمكن استخلاص التعميمات منها. ويقول غوريفيتش وبلملر (Gurevitch & Blumler) إن دور الدراسات المقارنة هو اختبار صلاحية نظريات الاتصال السياسي في محيطات اجتماعية مختلفة (فنظرية ترتيب الأولويات، مثلا، قد تكون ظاهرة أمريكية خاصة نتيجة لنظام الأخبار الأمريكي الذي يبدو مصمما لتسهيل عمل هذه النظرية). إن دراسات المقارنة ضرورية جدا لمواجهة ما يصفه غوريفيتش وبلملر بـ «الكونية الساذجة»، أو افتراض أن نتائج أبحاث الاتصال السياسي المأخوذة من مجتمع واحد يمكن تطبيقها على مستوى الكون» [٢٢].

كما أن هناك سببا آخر لأهمية الأبحاث المقارنة، وهو أنها تبرز أوجه الشبه والاختلاف بين الأنظمة، محددة بذلك السمات المشتركة للاتصال السياسي، والسمات الخاصة للثقافات السياسية المختلفة. هذه الثقافات تحدد بشكل فعال أدوار وسائل الإعلام ووظائفها، أي أن وسائل الإعلام في أي بلد تبرز أنماط الاتصال ورموزه وقواعده النابعة من بيئة هذا البلد وثقافته [٢٣].

لغة السياسة : رسم المشهد السياسي

تؤدي اللغة دورا رئيسيا في عملية التنشئة الاجتماعية، كما تسهم في صنع الشرعية للنظام السياسي. وهي سياسية حتما، لأنها تتجاوز مسألة «التخاطب العادي، والتعبير الرمزي، وقواعد الأدوار الاجتماعية والجنسية، والحفاظ على العادات والمؤسسات، ونقل المعايير الثقافية من جيل الى جيل، لتصف، وتكبح، وتعزز، وتحفظ الوضع الراهن» [٢٤]. وفوق كل هذا فالسياسة «لعبة كلمات»

يتقلد السياسيون السلطة لأسباب منها أنهم يتحدثون ويقنعون، ويحققون أهدافهم في السيطرة وتعزيز الولاء الشعبي لهم، لأنهم يوظفون بذكاء الرموز اللفظية في نشاطهم الاتصالي. اللغة السياسية إذن ليست سياسية بألفاظها، بل بالمعلومات التي تنقلها، وبالمحيط الذي يحدث فيه الاتصال [١٥].

خصائص اللغة السياسية

حددت غريبر أربع خصائص رئيسة تميز الخطاب السياسي وتجعله مؤثرا، وهي تتعلق بمضمون الخطاب، ومرسله، ووسائل انتشاره، ومتلقيه [١٦].

مضمون الخطاب السياسي يتعامل مع قضايا الشعب واهتماماته، التي تتراوح بين القضايا التافهة - مثل لون لوحة السيارة - والكبيرة مثل أسعار النفط، وقضايا الحرب والسلام. قد يكون الجمهور المستهدف من هذا الخطاب جماعة سياسية في قرية أو مدينة، أو بلاد بأكملها.

ومصدر الخطاب السياسي يضفي أيضا أهمية كبرى عليه، فالذين يقدمونه عادة أفراد متميزون توفر لهم مراكزهم الرسمية القدرة على صناعة الأحداث ورسم السياسات، ويمنحهم اتصالهم السهل بمصادر المعلومات تأثيرا قويا في القضايا العامة التي يناقشونها.

ويكون الخطاب السياسي أكثر انتشارا وتأثيرا إذا نشر عبر وسائل الإعلام، وقد ينشر بعض أنواعه من خلال وسائل الاتصال الشخصية كالشريط المرئي أو المسموع أو الفاكس، وهكذا فإن رسائل كبار الناشطين السياسيين يمكن أن تصل إلى قطاعات عريضة من الجماهير تعد بالملايين. هذه القطاعات قد تكون نخبا سياسية، وقد تكون من عامة الشعب. النخب السياسية تستمع غالبا إلى رسالة الخطاب وتدرسها، وقد تعتنقها. وعامة الشعب يستمعون إلى الرسالة ويتداولونها، وقد تصبح جزءا من نقاشهم العام. ويوجه بعض السياسيين رسائلهم تحديدا إلى قادة الرأي (Opinion Leaders) الذين يتلقون المعلومات ويوصلونها لأتباعهم الأقل نشاطا في استقبال المعلومات وتفسيرها. هذا التدفق المرحلي للمعلومات (The two-step flow of information) قد يحدث أثرا كبيرا في العديد من شرائح المجتمع. وفي نهاية المطاف قد يوفر الرأي العام الشرعية للعمل السياسي، أو يمتنع عن ذلك. كثير من البرامج التي تحتاج إلى مشاركة شعبية، مثل الدخول في حرب، أو التبرع لقضية ما، لا يمكن أن تنجح ما لم تجر تعبئة الناس باستخدام اللغة السياسية.

تقول غريبر:

«إن الخطاب السياسي مهم للغاية، فهو يتعامل مع المشكلات الكبرى للحياة العامة، ويصفها، ثم يشكلها، أصبحت الصور اللفظية المصدر الرئيس لفهم الواقع السياسي، وأساس العمل الرسمي أو عدم العمل، وأساس شعور الشعب بالتفاؤل أو التشاؤم، بالرضا أو السخط، حول سير الحياة السياسية.

كثيرا ما يقال إن الحقائق والأفكار أقوى من الكلمات المعبرة عنها، ولكن الحقائق - والأفكار بالذات - لا يمكن أن تصبح قوية حتى تعرف. وفي معظم الأحيان يتطلب ذلك لغة مصوغة بشكل ملائم، بحيث ستوصل هذه الحقائق والأفكار فتصبح مهمة بوسائل محددة جدا للجماهير المتلقية لها. من دون لغة تصبح الحقائق والأفكار خرساء، غير قادرة على توليد الفكر، وإيصال المعاني»[17].

هكذا تؤثر اللغة تأثيرا بالغا في فهم الحقائق والأفكار، وتفسيرها. وكما قال أرسطو: «لا يكفي أن يعرف المرء ما ينبغي أن يقال، بل يجب أن يقوله كما ينبغي»[18].

وظائف اللغة السياسية

حددت غريبر خمس وظائف للغة السياسية هي: نشر المعلومات (information dissemination) وترتيب الأولويات (agenda-setting)، والتفسير والربط (interpretation and linkage)، وتصور المستقبل والماضي (projection to future and past)، والحث على العمل (action stimulation)[19]. ومن المفيد شرح كل واحدة من هذه الوظائف.

- نشر المعلومات

تعد وظيفة نشر المعلومات من أكثر وظائف اللغة السياسية شيوعا، حيث يوضح السياسيون طبيعة السياسات التي ينتهجونها، قد يكون ذلك بطريقة صريحة مباشرة (غير المرتبطين مباشرة بالسياسة يسلمون أنفسهم لهذا الطرح الذي يقود فكرهم وسلوكهم السياسي). كما قد يكون بطريقة ضمنية، فربما كان التلميح أبلغ من التصريح، وكان الرمز أكثر تعبيرا من المباشرة، وأقدر على إثارة معان قوية كثيرة في أذهان الجمهور. إن مجرد ذكر كلمة «الخلافة» - مثلا - يداعب قلوب ملايين المسلمين في أنحاء العالم، ويحرك مزيجا من الذكريات والآمال. فالخلافة الراشدة في نظر المسلم العادي رمز للأمل والحرية والعدل والازدهار والوحدة. وأحيانا يكون مجرد نشر حديث ما، وليس مضمونه، بيت القصيد من الاتصال، إذ قد يحمل مجرد الحديث معاني عديدة كالجدية، أو الشجاعة، أو التعاطف، أو العزاء، تقول غريبر:

«إن مجرد نشر نشاطات بعض الأشخاص عبر وسائل الإعلام، أو تسجيلها كتابة يوصل رسالة مؤداها أن هؤلاء الأشخاص مهمون.

ينكر السياسيون أحيانا أهمية إنجازاتهم علامة على التواضع، ويقدم المفاوضون مطالب كبيرة استعراضا للحزم والشجاعة، ويعد كثير من اللغة الرسمية في المحاكم لغة رمزية إلى حد كبير صممت لتمثل جدية الإجراءات الجارية في أنساق ثابتة ومقدسة»[20].

وقد تكشف الرسائل أحيانا اتجاه قائلها، أو تعاطفه مع قضية ما وانحيازه لها. ولذا فإن على المتلقي استكناه المقاصد، وقراءة ما بين السطور. إن اللغة السياسية للحكومة الإيرانية - مثلا - تختلف عن اللغة السياسية للحكومة التونسية. فمفردات «المحرومين»

و «المستضعفين» و «الشيطان الأكبر» تظهر في الخطاب الرسمي الإيراني. ومفردات مثل «الإرهاب الأصولي» و «تجفيف المنابع» يمكن توقعها من نظام علماني كالنظام التونسي.

- ترتيب الأولويات

يشير مفهوم «ترتيب الأولويات» إلى قدرة الاتصال على تحديد الاهتمام الشعبي بالقضايا، والتأثير فيما يفكر فيه الناس. فمثلا تؤدي إشادة الرئيس أو الزعيم بإنجاز فريق بلاده في مباراة كروية إلى زيادة الإحساس الشعبي بأهمية اللعبة، ويؤدي انتقاد خطيب جمعة بارز لعملية التسويق مع إسرائيل إلى رفع حرارة النقاش حول القضية، وربما دفعها إلى قمة اهتمامات الجمهور.

هناك طريقتان تقوم من خلالهما اللغة السياسية بترتيب الأولويات:

الأولى: عندما يولي السياسي اهتماما لموضوع أو شخص ما، فإنه يضفي عليه أهمية ويتسبب في إبرازه. والعكس صحيح إذ يتوارى في الظل كثير من القضايا والشخصيات بسبب تجاهلها من قبل سياسيين وصحافيين بارزين.

الثانية: هي التحكم في عملية انتشار المعلومات.

أحيانا يحاول السياسيون إخفاء إنجازات منافسيهم أو معارضيهم، كما يحاولون حجب أخطائهم أو انحرافاتهم الشخصية. وعندما تصبح هذه الإخفاقات معروفة يسعون جاهدين لصرف الانتباه عنها بوسائل شتى: الحديث عن قضايا أخرى، البحث عن «كبش فداء»، القيام بعمل عسكري خارج البلاد ... إلخ. لكن هذه المحاولات قد تبوء بالفشل، ويعجز السياسي عن السيطرة على انتشار المعلومات، ما قد يفضي إلى نتائج وخيمة.

ربما يحاول السياسي أحيانا أن يتحدث عن قضية أو يجيب عن سؤال بطريقة غامضة، بعيدة كل البعد عن الشفافية والحسم: بعبارة أخرى: يتحدث و لا يقول شيئا. يشير جالبريث (Galbraith) إلى أن بعض السياسيين يستطيعون من خلال مهارتهم الخطابية أن «يجعلوا الجمهور يغفل عن كونهم يتفادون أسئلته الحقيقية»[٢٠]. من هذه المهارات أن يستخدم السياسي عبارات سهلة الحفظ كلازمة في خطبه مثل: «دعوا السفينة تجري» «سنحاول ونصل» «الرأي قبل شجاعة الشجعان» «لا مفر من مواجهة الموقف» «أنا متفائل» «كل آت قريب» «دعونا نوقد شمعة، بدل أن نلعن الظلام» «يجب أن نضع النقاط على الحروف» ... إلخ.

والقاسم المشترك بين هذه العبارات أنها غامضة، ويكاد الجميع يتفق عليها، ولايجهد السياسي نفسه كثيرا عند استخدامها. فهو لا يدلي بمعلومة محددة، ولا يسجل موقفا واضحا.

- التفسير والربط

يعد جذب الانتباه إلى قضايا معينة أحد أهم أهداف السياسي، حيث يوضح مزايا هذه القضايا، ويبين سبب استحقاقها هذا الاهتمام، كما يدعم أعماله واقتراحاته بربطها بأهداف وسياسات ناجحة، وبذلك يصنع الحقائق ويشكلها. مثلا، قد يقود حاكم مستبد شعبه إلى حرب مدمرة، ويمنى بهزيمة ساحقة، وبعد ذلك يعلن أنه سيدخل إصلاحات سياسية تشمل انتخابات برلمانية. أحد المسؤولين في نظام المستبد قد يعلق على هذا الإعلان بقوله: «إن المشاركة الشعبية في الحياة السياسية أمر ضروري لتفادي أخطاء الماضي - وهو تعليق اراد به الإشارة إلى أهمية الإعلان. الحاكم نفسه قد يلمح إلى أهمية الإعلان بربطه ببرنامج متعدد المراحل لإدخال الديموقراطية إلى البلاد (أي أنه ليس بالضرورة نتيجة للحرب). جماعات المعارضة قد تتحدى هذه التفسيرات وتؤكد عدم أهمية الإعلان، قائلة إن فكرة الديموقراطية والتعددية «نكتة سخيفة» و «دعاية رخيصة» أريد بها تضليل الشعب وإطالة أمد معاناته. وقد تربط هذه الجماعات الحدث بالماضي قائلة: إن الإعلان أسلوب قديم يلجأ إليه الديكتاتور كلما شعر بأنه سيفقد السيطرة على مقاليد الأمور. وهكذا يشير هذا المثال إلى إمكان تشكيل حقائق مختلفة من حدث أو موضوع واحد.

ومن أوجه التفسير والربط توظيف النصوص الدينية أو الأقوال المأثورة، أو الأحداث التاريخية الفاصلة لتبرير أفعال أو مبادرات أو برامج سياسية.

الرئيس المصري الراحل أنور السادات - مثلا - استخدم بكثرة نصوصا قرآنية لتبرير مواقفه. إثر توقيعه اتفاقات كامب ديفيد مع إسرائيل عام ١٩٧٩، استشهد بآية ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾. ولما رأى معارضة عربية صلبة للاتفاقات شبه موقفه بموقف نوح (عليه السلام) الذي لم يأل جهدا في نصح قومه فكذبوه وعارضوه. أورد السادات الآيات من مطلع سورة نوح: ﴿ربي إني دعوت قومي ليلا ونهارا. فلم يزدهم دعائي إلا فرارا. وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم، واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكبارا. ثم إني دعوتهم جهارا. ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا﴾.

ولما كان هناك دائما علماء دين يمارسون السياسة بطريقة انتقائية، فيوردون آيات الجهاد وآيات السلم حسب ما يقتضيه الموقف الرسمي، ظهر من رجال المؤسسة الدينية من يربط كامب ديفيد بصلح الحديبية.

ويتكرر مشهد الربط في مواقف أخرى، في تاريخ العرب المعاصر.

ويدخل في عملية التفسير والربط صياغة مجموعة من التعريفات والأوصاف اللفظية لأحداث وهيئات وأشخاص. وتكمن قوة هذه التعريفات في قدرتها على بناء تصورات الناس وإملاء سلوكهم. كثير من الناس يفتقرون إلى الوقت أو المهارة اللازمين لتقييم الأحداث، فيعولون على أفراد أو جماعات

معينة للتصنيف والتحليل. هذه الجماعات هي النخب السياسية في كل مجتمع، وهم الذين تسمح لهم مواقعهم بالسيطرة على المعلومات، ومن ثم على آراء الشعب واتجاهاته. مثلا، في دولة كالولايات المتحدة الأمريكية، يستمد الشعب جزءا كبيرا من رؤيته للعالم من بعض التصورات التي تعرضها النخب السياسية. من هذه التصورات: الموقف من إسرائيل. تصور النخب السياسية الأمريكية إسرائيل على أنها دولة ديموقراطية صغيرة تحيط بها دول عربية معادية، وجماعات أصولية متوحشة. الإسرائيليون «محبون للسلام» و «غربيون» و «مقاتلون بواسل»، بينما الفلسطينيون - في رأي هذه النخب - «إرهابيون» أو «انتحاريون» أو «مثيرو شغب». احتلال الضفة الغربية وغزة وجنوب لبنان والجولان مفهوم «لأسباب أمنية»، بينما تشكيل دولة فلسطينية خطر يهدد المنطقة بأكملها. إسرائيل تستحق أقصى درجات الدعم المالي والمعنوي والعسكري؛ لأنها الديموقراطية الوحيدة في ذلك الجزء المضطرب من العالم، ولأنها امتداد للحضارة اليهودية - المسيحية في الشرق العربي.

وهكذا تتولى النخب السياسية إصدار الأحكام الأيديولوجية على الدول والجماعات والأشخاص من خلال تعريفات مختزلة وتصنيفات جاهزة مثل «متطرف» «معتدل» «متعصب» «ناشط» «إرهابي» «انفصالي» «مطالب بالاستقلال» «مؤيد للديموقراطية» «مقاتل من أجل الحرية» ...إلخ. في النظام الأيديولوجي الأمريكي - مثلا - يوصف جنود الكونترا الذين كانوا يقاتلون ضد نظام ساندنيستا في نيكارجوا بأنهم «مقاتلون من أجل الحرية»، ويوصف الطلاب الصينيون الذين تظاهروا في ميدان تيانانمن في بكين عام ١٩٨٩ بأنهم «متظاهرون مؤيدون للديموقراطية»، بينما يوصف الطلاب المتظاهرون في كوريا الجنوبية بأنهم «متطرفون» أو «متشددون»، وتوصف أعمال المقاومة اللبنانية ضد إسرائيل بأنها «إرهاب» في الوقت الذي يوصف فيه أي اعتداء إسرائيلي على لبنان بأنه «ضربة وقائية» أو «دفاع عن النفس» أو «عمل انتقامي». وكما قال شومسكي:

«هجمات إسرائيل في لبنان عبر السنين وصفت بشكل عام في الولايات المتحدة بأنها انتقام من إرهاب منظمة التحرير الفلسطينية. وكالعادة، فإن تصنيفات «الإرهاب» و«الانتقام» وهي أيديولوجية أكثر من كونها وصفية»[٢٢].

في الحقيقة تنطلق أكثر التعريفات من منطلقات أيديولوجية كوصف الرئيس الأمريكي رونالد ريجان الاتحاد السوفييتي السابق بـ«إمبراطورية الشر»، ووصف الزعيم الإيراني الراحل آية الله الخميني الولايات المتحدة بـ«الشيطان الأكبر». وتشبيه إسرائيل بـ «واحة ديموقراطية وسط غابة من الديكتاتوريات».

الشائع - كما يقول بيرك (Burke) - هو أن الألفاظ تدل على الأشياء، وكثيرا ما ننسى أن العلاقة بين الرمز والمرموز إليه هي علاقة يبتكرها الإنسان[٢٣]. تمثل هذه الألفاظ والمصطلحات سهاما نافذة في جعبة السياسي، وكلما كانت هذه المصطلحات بسيطة ومختصرة زاد تأثيرها وانتشارها. ولعل أسهل العبارات حفظا وأعمقها أثرا هي الشعارات.

يجسد الشعار برنامجا سياسيا أو موقفا إنسانيا أو مشروعا فكريا أو حملة عسكرية، ويكتسب زخمه من بساطته وبلاغته، وتمثيله لجوانب فكرة ما، وإمكان ترديده، وارتباطه بالثقافة المحلية، وقدرته على الإثارة والحشد. من هذه الشعارات: «أمة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة»، «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة» «سنقرع أبواب الجنة بجماجم يهود»، و«قتلوا الطفل ... قتلوا الشيخ، ويجتمعون في شرم الشيخ» و«الأفلام الإباحية هي النظرية، الاغتصاب هو الممارسة» و «حرية التعبير لا حرية التدمير».

هذه الشعارات والنعوت التي تقدمها النخب السياسية في الحكومة والمعارضة ووسائل الإعلام، تشكل إلى حد كبير نظرة الشعب إلى العالم، وقد تحدد مواقفه وتصرفاته.

- تصور الماضي والمستقبل

يتحدث جزء كبير من الخطاب السياسي عن شؤون الماضي والمستقبل. يستعيد السياسيون أحداث الماضي ليثيروا مشاعر الزهو والإعجاب، أو البهجة والأمل، أو الحزن والإحباط، ويستشرفون آفاق المستقبل ليحذروا من عواقب محتملة، أو يعودوا بعيش رغيد وخير مديد في ظل سلطانهم الآتي. كثير من الخطباء السياسيين يدفعون الناخبين إلى التصويت لهم عبر الحديث عن سالف إنجازاتهم، أو عن تاريخ حزبهم ورجالاته، ثم يعرجون على المستقبل فيتحدثون عن برامجهم للإصلاح الاقتصادي، أو خططهم لمكافحة البطالة أو المخدرات. خطيب الجمعة - مثلا - قد يحدث المصلين عن معركة بدر، يستلهم الماضي الجميل بأبطاله وتضحياته، لينظر بعد ذلك إلى المستقبل، فيتحدث بتفاؤل عن وحدة آتية في ظل قيادة ربانية عادلة.

- الحث على العمل

يمكن للغة السياسية أيضا أن تعبئ المجتمع وتدفعه إلى العمل عن طريق الاستمالات والمناشدات، ويحدث أحيانا ألا تكون الرسائل السياسية مقنعة، لكن الجماهير تستمع إليها وتنفذها؛ لأنها تحظى باحترام كبير. ويصدق هذا تحديدا على الرسائل المستمدة من الدين أو الدستور، ما يضفي عليها القبول والشرعية. وقد تؤدي الاستجابة للأوامر أو المناشدات إلى تغييرات جذرية وتطورات حاسمة. تقول غريبر:

«عموما يتم الإعلان عن التغييرات السياسية الكبرى بتعبيرات لفظية. قد تبدأ ثورة بصياغة لفظية محرضة ومبينة لمظالم - لمعاناة شعوب مضطهدة، على أيدي ظالميها، قد يعقب هذا دعوة، للتحرك، للثورة، للانفصال، للقتال.

لقد كان إعلان الاستقلال الأمريكي دعوة من هذا القبيل، وكذلك كان البيان الشيوعي. إذا أصبح القيام بعمل مسلح ضروريا، وجب أن ينادى لذلك بطريقة مثيرة. سيقاتل الناس ويموتون طواعية لضمان أن يكون العالم واحة للديموقراطية، أو الاشتراكية، أو الدين

الصحيح - وهي مفهومات ذات حقيقية لفظية فقط - لن يقاتلوا أو يموتوا من أجل مصالح دنيوية أو امتيازات حزبية»[٢١].

وقد تدفع اللغة السياسية إلى العمل من خلال تشكيل انفعالات وحالات نفسية كالفرح، والفخر، والغضب، والحماس، والولاء، والشعور بالانتماء أو الوحدة.

إن الزعماء السياسيين يحاولون مثلا إشاعة جو من الأمل والثقة في أوقات الأزمات، عندما يشيع اليأس ويخيم الإحباط.

وفي بعض الأحيان تنوب الكلمات عن الأفعال كأن يشجب السياسي أو يمدح، أو يعد بالمساعدة، أو يهدد بالانتقام، ما يخلق حقائق على الأرض تشبه إلى حد كبير أثر الأفعال (أدى مثلا تهديد الرئيس الأمريكي الراحل جون كنيدي بتدمير الصواريخ السوفييتية في كوبا إلى سحب السوفييت لتلك الصواريخ). كما تتضمن الاتفاقات العسكرية المبرمة بين الدول بنودا تنص على الدفاع المشترك، ما يشكل ردعا فعليا لمن يفكر في الاعتداء.

وتقوم الكلمات مقام الأفعال عندما توصل ««إشباعا رمزيا» إلى الجمهور، فقد تطمئن الوعود برفع الأجور عمالا مضربين وتعيدهم إلى أعمالهم. وقد يلجأ السياسيون إلى الوعد بإصلاحات سياسية أو اقتصادية إذا شعروا بأن سلطتهم مهددة، وقد يطلبون دعم الشعب لسياستهم أو سلطاتهم مقابل تلبية مطالبهم أو بعضها.

قد تكون الوعود السياسية ضربا من الخداع أو الكذب يهدف من ورائه السياسي إلى تحقيق مكاسب ذاتية أو حزبية، مثلا وصف الرئيس الإسرائيلي الأسبق إسحاق نافون العرب في إحدى حملاته الانتخابية بأنهم «إخوته»، ولما اعترض عليه بعض الإسرائيليين صاح فيهم: أنتم عباقرة! أنتم ديبلوماسيون! ألا تفهمون؟ إنها مسألة رياضية بسيطة، إن هدف البرنامج العمالي الصهيوني هو الحصول على أكبر قدر ممكن من الأرض وأقل عدد ممكن من العرب»[٢٥]. وهكذا فالوعود السياسية غالبا ما تكون كلمات فقط تخدر الجماهير، وتدفعها لاتباع رغبات السياسيين، أو الامتناع عن أعمال لا يرغبها السياسيون. وقد يلجأ السياسيون إلى ما يسميه أبو ناصر «حجة الوعد بالجنة»، فيعترفون جزئيا بسوء الأوضاع على طريقة «نعم» ويستدركون على طريقة «ولكن»[٢٦]. مثلا علق أحد الرؤساء العرب على نتائج مؤتمر شرم الشيخ الذي عقد لاحتواء انتفاضة الأقصى عام ٢٠٠٠ بقوله: «إن ما توصلنا إليه لا يرقى إلى تطلعات الشعوب العربية، ولكنه أساس يمكن أن يبنى عليه إذا صدقت النوايا». حاكم آخر قد يتحدث عن اقتصاد بلاده قائلا: «صحيح أن الأوضاع الاقتصادية حرجة لكننا تمكنا من فتح مزيد من المدارس، وتدشين عدد من المشاريع الزراعية، إضافة إلى توقيع عقد لتحديث وتوسعة شبكة الهاتف». تشير «نعم» إلى سوء الأوضاع، وتشير «لكن» إلى حسنات التعامل مع هذه الأوضاع، وفاعلية الاستجابة لها. ثم يتبع السياسي هذا التحليل (الموضوعي) بوعد المن

والسلوى قائلا - على سبيل المثال -: «لقد تجاوزنا عنق الزجاجة، وقطعنا شوطا كبيرا في تجهيز البنى التحتية وعدد من المشاريع التنموية، وإن مستقبلا زاهرا ينتظر بلادنا التي ستصبح درة المنطقة، وقبلة المستثمرين، وجنة السياح والزائرين». هذا الأسلوب يحرج المعارضين، ويداعب قلوب المواطنين بكلمات رومانسية حلوة متروك تحقيقها للمستقبل. وقد يرحل هذا الحاكم ويجد الشعب نفسه في قاع الزجاجة، وليس إلى خروج من سبيل.

إن اللغة السياسية وسيلة حيوية من وسائل شرعية النظام السياسي. قد يستخدم بعض السياسيين العنف الجسدي وسيلة لكسب الشرعية، ويستخدم بعضهم العنف الرمزي لتحقيق هذا الهدف. يشير أبو ناصر إلى أن العنف الرمزي المشتمل على التصريحات والبيانات والخطب والقرارات والتحذيرات، يهدف إلى التبليغ والإقناع والاستتباع والتفسير والتبرير والتضليل. لا تهتم لغة السياسة كثيرا بالتعبير المعرفي، أو نقل الحقائق الماثلة على الأرض، بقدر ما يهمها تدعيم موقف السياسي وصورته وبرنامجه ونفوذه. ولهذا فهي ليست لغة صريحة. بل لغة ملتبسة حافلة بالمعاني المتعددة والتفسيرات الهادفة إلى استثارة النفوس، بغية خدمة الأهداف السياسية القائمة [٣٧].

تتعامل اللغة السياسية غالبا مع الأحداث والفرضيات والاحتمالات والتنبؤات، وتفاضل بين الخيارات المتاحة مؤيدة بعضها، ومحذرة من نتائج وخيمة لبعضها الآخر. اللغة السياسية هي - باختصار - وسيلة لتحقيق أهداف نبيلة أو شريرة. يمكن أن تقول الصدق، ويمكن أن تردد أكاذيب متوحشة مصادمة للمنطق؛ أكاذيب قد تنتشر وتتلقفها أفواه الناس ووكالات الأنباء والقنوات الفضائية، لأنها صادرة عن مسؤولي دول عظمى أو أشخاص أقوياء بارزين على المسرح الدولي. اللغة السياسية وسيلة مناسبة للتحكم وتحقيق الأهداف الاستراتيجية للأحزاب والحكومات ووسائل الإعلام، والسياسيون عبر سيطرتهم على الخطاب السياسي يتحكمون في الناس، ولا يحتاجون إلى «العنف الجسدي» لتحقيق هذا التحكم. باللغة السياسية يمكن إذن تدعيم النظام القائم وتجذير فلسفته وأيديولوجيته. ما لم تفقد اللغة دورها، وتتراجع قدرة السياسي على التحكم، وتقبل الجماهير على منظومة لغوية سياسية أخرى.

إن من الرموز لسحرا

يتصل بالحديث عن لغة الاتصال السياسي ووظائفها وأنماطها، الحديث عن الرموز السياسية، ودورها في تشكيل الحقائق، وتعبئة الإمكانات للعمل. يعرف لانج ولانج (Lang&Lang)الرموز السياسية بأنها تلك الكلمات، أو الأفعال، أو الصور، أو الأحداث التي تثير الولاء، أو تشجع على الطاعة، أو تؤكد دعوى أو تبررها، أو تعد بالخلاص [٣٨]. وعادة ما تكون هذه الرموز معبرة ولافتة كالأعلام، والأختام، والشارات، والعمامات، والأزياء الموحدة.

وقد يصبح الأشخاص رموزا لشعوبهم إذا جسدوا أحلامهم وأمانيهم في الحرية والبناء والحياة الكريمة. عمر المختار مثلا (١٨٥٨ -١٩٣١) كان رمزا للمقاومة الليبية ضد الاستعمار الإيطالي، وعبدالقادر الجزائري (١٨٠٨ - ١٨٨٣) كان رمزا للجهاد الجزائري ضد الفرنسيين، وكذلك كان عزالدين القسام وعبد القادر الحسيني رمزين كبيرين للثورة العربية ضد الغزو البريطاني - اليهودي لفلسطين.

ولا يصبح الرمز ذا مغزى إلا إذا كان يحمل معنى محددا يشترك في فهمه أفراد المجتمع. يقول ميد (Mead) إن الرموز الحيوية ذوات المغزى (significant symbols) تنتج عن تبادل الأدوار، *أي عن عملية التفاعل الاجتماعي، وتقدم للناس مفهومات مشتركة، بغرض دفعهم إلى* المزيد من التفاعل وتسوية خلافات المصالح بينهم [٢٩].

أنواع الرموز السياسية

توجد مجموعة كبيرة ومتنوعة من الرموز السياسية الحيوية. يقول نيمو إن هذه الرموز تقع ضمن خمس فئات أساسية: فئة حديث السلطة (authority talk) وتشمل رموز القوانين والمعاهدات والأنظمة التي ترمز إلى ما يجب أن يطيعه الناس ويتقيدوا به، وفئة حديث القوة (power talk) التي تشمل التهديد والوعيد لا سيما في السياسة الدولية، ومن أمثلتها المناورات والاستعراضات العسكرية، وفئة حديث التأثير (influence talk)التي تشمل برامج الأحزاب، والشعارات، والصيحات، وافتتاحيات الصحف، وفئة الرموز المختزلة في عبارات ومصطلحات صغيرة، لكنها تمثل قضايا كبيرة ذات أبعاد سياسية واضحة مثل «الإجهاض»، «تحديد النسل»، «الحجاب»، «الفقر»، «انتهاك الأطفال»، وفئة الرموز المعبرة عن أشياء ذات جذور قديمة مثل «الخلافة»، «الديموقراطية»، «الأندلس» [٣٠].

«كل شيء على ما يرام»: الطمأنة بالرموز

ويمكن للرموز السياسية أن تشكل الحقائق وتدفع إلى العمل السياسي. يقول نيمو إن السياسين يستخدمون الرموز السياسية ليطمئنوا الناس أن مشكلاتهم يجري حلها، حتى إن كانت السياسة المتبعة لا تحقق شيئا يذكر في الواقع [٣١]. ويذكر نيمو ثلاثة أساليب لغوية رمزية يستعملها السياسيون عادة لخلق الشعور بالاطمئنان في أوساط الجماهير: التمويه، والإطراء، والاستعارة:

- التمويه

التمويه، أو ما يعرف في البلاغة العربية - بـ «تحسين القبيح» (euphemism)، يعني استخدام عبارة ملطفة وغير مباشرة لوصف شيء بغيض أو منفر. قد يصف زعيم سياسي سعيه إلى تسوية أو صلح مع عدو بلاده بأنه «مبادرة سلام» أو «سلام الأقوياء» أو «سلام الشجعان» أو

«سلام بشرف»، أو «سلام من موقع القوة»، والهدف - كما يقول نيمو - هو «جعل الحقيقة السيئة مقبولة لغويا»[٣٢]. وقد أشار دينتن و ودوارد (Denton & Woodward) إلى استخدام هذا الأسلوب من قبل إدارة الرئيس جونسون إبان حرب فيتنام، وكيف ضللت هذه الإدارة الشعب الأمريكي من خلال إعادة تعريف بعض العمليات العسكرية للجيش الأمريكي، وأوردا هذه الأمثلة:

أصبح النابالم في البيانات الصحافية المعتادة «أمرا مقدرا»، وأصبح القصف بالقنابل «تدميرا استباقيا»، أو «رد فعل وقائيا»، كما أصبحت السجون «مراكز إصلاح» والقتل «تصفية»، والقنابل الطائشة «قدرا محتوما». وقد عبر مسؤول عسكري صحافي عن غضبه من الاعتراضات الصريحة للصحافة على المحاولات المستمرة لإعادة التسمية فانفجر قائلا: «إنكم دائما تكتبون: قصف، قصف، قصف، هذا ليس قصفا. إنه دعم جوي»[٣٣].

يشيع استخدام أسلوب تلطيف القبيح في مجالات عديدة: مثلا تستخدم الدول عبارة «وزارة الدفاع» لوصف «وزارة الحرب» في أي دولة من الدول (يلاحظ أن الخطاب الرسمي العربي ظل إلى عهد قريب يصف وزارة الدفاع الإسرائيلية بوزارة الحرب). العرب أطلقوا على هزيمة حزيران «يونيو» ١٩٦٧ اسم «النكسة»، والتي ترمز إلى كبوة مؤقتة، كما وصفوا هزيمة الجيوش العربية في فلسطين وإعلان إسرائيل عام ١٩٤٨ بـ «النكبة». في المقابل تطلق بعض الدول عبارات تلطيفية على عمليات عسكرية عدوانية تشنها ضد دول أخرى مثل وصف الولايات المتحدة لغزو بنما عام ١٩٨٩ بـ «القضية العادلة»، ووصف إسرائيل لغزوها الهمجي للبنان عام ١٩٨٢ بـ «سلام الجليل»، أي حرب من أجل السلام والدفاع عن النفس. وقد علق غسان تويني المندوب الأسبق للبنان لدى الأمم المتحدة على هذا الوصف بقوله:

«باسم السلام يُحتل نصف بلد، وتدمر عاصمته، ويمزق اقتصاده، ويقتل سكانه المدنيون قتلا وحشيا بالآلاف. إنه مفهوم غريب جدا للسلام»[٣٤].

وقد سميت مجازر أو محارق المسلمين في البوسنة على يد الصرب والعالم الغربي من ورائهم «تطهيرا عرقيا»، وهي أصلا عبارة صربية صممت لتجميل العدوان، وتخفيف اللوم على المعتدي. وفي حرب الخليج عام ١٩٩١ جرت الإشارة إلى قتل المدنيين بأنه ضرر مواكب (collateral damage). ووصفت الصواريخ والقنابل الأمريكية بـ «الذكية»، كما وصفت عملية التدمير المتتابع للدفاعات العراقية من الجو بـ «تقشير البصل». هذه أمثلة واضحة لما يمكن أن يتعرض له الاتصال السياسي من استغلال وتشويه، وهو ما أوضحه أورويل (Orwell) بشكل أكبر عندما قال:

«إن أمورا مثل استمرار الحكم البريطاني للهند، وحملات الطرد والإبعاد الروسية، وإسقاط القنابل الذرية على اليابان، يمكن حقا الدفاع عنها، ولكن فقط بحجج لا يستطيع أكثر الناس تحمل قسوتها، ولا تنسجم مع الأهداف المعلنة للأحزاب السياسية، ولذا يجب أن تتضمن اللغة

السياسية قدرا كبيرا من التمويه، والتماس المقصود، والغموض القاتم المحض. تقصف القرى العزلاء من الجو، ويطرد السكان إلى الريف، وتطلق النيران على المواشي، وتضرم النار في الأكواخ بطلقات حارقة، ويسمى هذا «تهدئة». يجر ملايين الفلاحين من مزارعهم، ويتركون ليمشوا مجهدين بلا شيء يستطيعون حمله، ويسمى هذا «نقل السكان» أو «تعديل الحدود». يسجن الناس سنوات بلا محاكمة، أو تطلق النار على أعناقهم من الخلف، أو يرسلون ليموتوا في معسكرات الأخشاب بمنطقة القطب الشمالي، ويسمى هذا «إزالة العناصر غير الموثوق فيها». هذه اللغة يحتاج إلى استخدامها من يريد أن يسمي أشياء دون أن يستدعي الصور الذهنية لها»(٢٥).

بيد أن هناك عبارات ملطفة تستخدم استخداما ايجابيا مثل وصف الشريحة الفقيرة من المجتمع بـ «ذوي الدخل المحدود»، ووصف الدول المتخلفة صناعيا بـ «النامية» أو وصف مراكز علاج المرضى النفسيين وضحايا المخدرات بـ «مراكز الأمل».

- الإطراء

ومن أساليب الطمأنة اللغوية الإطراء (puffery) أو المبالغة في المديح. ونلاحظ هذا كثيرا في الإعلانات التجارية مثل «فيفادول: قاهر الصداع ومزيل الأوجاع»، «ماذا لو كانت كل الأشياء في الدنيا موثوقة مثل فولكس واجن» ... إلخ. وعلى المسرح السياسي نجد القادة والزعماء يطرون بلدانهم فيقول أحدهم مثلا: «لدينا أحدث المستشفيات والمعدات الطبية في المنطقة»، أو «حققنا خطوات غير مسبوقة في مجال التنمية الزراعية».

ومن أمثلة الإطراء في السياسة الأمريكية ما عبر عنه الرئيس الأسبق جورج بوش (الأب) في أكثر من مناسبة، حيث قال في خطبة حالة الاتحاد في يناير ١٩٩١: «نحن الأمريكيين لدينا مسؤولية فريدة للقيام بعمل الحرية الصعب، وعندما نقوم به، ننجح»، وقال أمام مجموعة تجارية في شيكاغو في شهر أغسطس ١٩٨٨: «في المستقبل المنظور لن تستطيع أمة أو مجموعة من الأمم أن تتقدم لتولي زمام القيادة. ومع انقضاء القرن العشرين وقدوم القرن الحادي والعشرين ستستمر الجمهورية في تمثيل آخر آمال البشرية وأفضلها». ويتجلى الإطراء التقليدي لأميركا في خطبة بوش بمناسبة قبول الحزب الجمهوري ترشيحه في عام ١٩٨٨ حيث قال: «نحن انقذنا أوروبا، محونا شلل الأطفال، ذهبنا إلى القمر، نورنا العالم بثقافتنا. ونحن الآن على أعتاب قرن جديد، فأي بلاد سيحمل اسمها؟ أنا أقول إنه سيكون قرنا أمريكيا آخر»(٣٦).

- الاستعارة

الأسلوب الثالث من أساليب التطمين هو الاستعارة (metaphor). وتعني شرح المفهوم الغريب من خلال ربطه بشيء واضح ومألوف. يشار مثلا إلى رئيس الدولة بـ «رأس الدولة»، ويوصف

رجال الأمن بـ «العيون الساهرة»، والجيش بـ «الذراع الطويلة للنظام». وقد كان العرب يصفون الشاعر بـ «لسان» القوم، والأمير أو الفارس بـ «العماد» أو «الركن» أو «الكهف». وفي عالم السياسة المعاصرة تنتشر عبارات مثل «الحرب على المخدرات» أو «الحرب على الجريمة» وهي عبارات توحي بالعزم والفورية، وتثير في الذهن صورة جيش زاحف نحو نصر سريع مؤكد. كثيرا ما يستعمل السياسيون أسلوب الاستعارة لتطمين الجمهور، فياسر عرفات - مثلا - كثيرا ما يردد: «نحن في ربع الساعة الأخير»، أو «فلسطين أقرب من مرمى حجر». والزعيم الأمريكي الأسود جيسي جاكسون كثيرا ما ردد في حملاته الانتخابية: «نحن الشعب يمكن أن ينتصر»، و«أبقوا الأمل حيا». ولا يقتصر دور الرموز السياسية على التطمين، بل يتجاوز ذلك إلى التعبئة والحشد والدفع إلى العمل. إن رموزا مثل «التضحية» و«الصالح العام» و«المصير المشترك» - لاسيما في أوقات الحروب والأزمات - تدفع الشعب إلى القبول بقيود وضوابط لم يكن ليقبلها في الأوقات العادية.

ويؤكد كل من سميث وسميث (Smith & Smith) أن وصف الزعيم السياسي لمشكلة صغيرة بأنها «أزمة» يحولها فعلا كذلك، ويدفع الشعب إلى التعامل معها كأزمة [٣٧].

ويذكر نيمو أن الشعب الأمريكي في أوائل السبعينيات لم يستجب للمناشدات الداعية إلي توفير الطاقة، لأن المشكلة في البداية قدمت على أنها «نقص في الطاقة». لكن عندما أصبح النقص «أزمة» تغير الوضع، وقبل الأمريكيون فكرة الانتظار في محطات الوقود، وفكرة تقييد السرعة بـ ٥٥ ميلا في الساعة. إن السياسي من خلال إطلاقه وصف «الأزمة» على حدث ما يسهم في بناء رأي عام متعاطف مع هذا الوصف، ومن هذا المنطلق يملك السياسي الكثير لزيادة الوعي الشعبي بمشكلة ما، وخلق روح جماعية لمواجهتها[٣٨]. قد تحدث أزمة حقيقية فعلا ويتجاهلها السياسي، وعندما تكبر، ويصبح التدخل ملحا لمواجهتها، يتذرع السياسي بأن الرأي العام لن يقبل هذه المواجهة وكلفتها الباهظة، وربما أورد أدلة وهمية على صعوبة أو استحالة اتخاذ موقف حاسم تجاه الأزمة، أو ربما ربط الحلول الحاسمة المطروحة بحلول لتجارب فاشلة سابقة، ما يبرر الصمت واللامبالاة. هذه الادعاءات ليست صحيحة في غالب الأحيان، لكنها حجج يلجأ إليها بعض القادة لمآرب أخرى. الدول الغربية مثلا اتخذت «الرأي العام» مبررا لعدم التدخل لإنقاذ مسلمي البوسنة والهرسك، الذين استباح الصرب دماءهم وأعراضهم وأموالهم على مدى أربع سنوات، بل ظهرت مبررات مضحكة أخرى، كالقول إن تزويد الضحايا بالأسلحة لن يحل المشكلة، بل سيطيل أمد الحرب، وإن التدخل عملية كبيرة تتطلب نشر مليون جندي، وربما يؤدي إلى فيتنام أخرى، بل إلى حرب عالمية ثالثة[٣٩]. القادة السياسيون إذن «يؤزمون» المواقف، أو يهمشونها، وفق ما يرون أنه يخدم مصالحهم، أو مصالح شعوبهم على المدى البعيد. يقول

بيلي (Baily): «نظرا لأن الجماهير قصيرة النظر إلى حد مفضوح، ولكونها عموما عاجزة عن رؤية الخطر حتى يطبق عليها الخناق، فإن سياسيينا مضطرون لخداعهم من أجل توعيتهم بمصالحهم بعيدة المدى»[40].

من ناحية أخرى يمكن للسياسي أن يستغل ذريعة «الأزمة»لتخفيف اللوم عليه، أو تبرئته من الإهمال أو التقصير أو الفشل، ما يقود في النهاية إلى طمأنة المواطن أو تخديره. قد يقود التذرع بـ «الأزمة» إلى تبرير انتهاج سياسات صارمة كالقمع، والاعتقالات العشوائية، والأحكام العرفية، وتعليق العمل بالدستور. وفي هذه الحال قد تصبح الأزمة مشجبا تعلق عليه رقاب المعارضين، «فالحرية للشعب، ولا حرية لأعداء الشعب».

الرموز السياسية والثقافية

يكشف العمل الشعبي الناتج عن استمالات ومناشدات معينة فاعلية الرموز السياسية التي تكتسب قوتها من كونها جزءا من الثقافة، والقيم، والعواطف المشتركة للمجتمع. كما تكتسب قوتها من كونها تقدم في إطار اجتماعي أوسع كالجماعة، أو الأمة، أو كل المضطهدين، أو باسم البشرية جمعاء[41]. وهناك نمطان رمزيان شائعان مستمدان من الثقافة المحلية، ويؤثران تأثيرا بارزا في رسم المشهد السياسي هما: الأسطورة، والطقوس.

- الأسطورة

الأسطورة (Myth) من الأنماط الرمزية ذات التأثير الفاعل في تحريك العمل الشعبي، ويعرفها هان (Hann) بأنها مسلّمة مجتمعية تنزع إلى تصديقها بلا دليل[42]. يستخدم السياسيون الأساطير عندما يريدون نسبة الأخطاء والمشكلات إلى قوى خارجية أو مؤامرات أجنبية. هتلر والنازيون - مثلا - نجحوا في إيهام الألمان أن هناك مؤامرة عالمية لتدميرهم، وأن الفرنسيين والبولنديين واليهود يحاولون امتصاص دم ألمانيا. الهدف: إيجاد كبش فداء لفشل النظام، وخلق مصب تتجمع فيه مشاعر العداء الشعبي. ولم تكن هذه الأسطورة النازية الوحيدة، بل إن أبرع الأساطير التي استخدمها النازيون وأكثرها مضاء هي أسطورة القائد الملهم. تأمل هذه العبارات: «رجل واحد يظل دائما مستثنى من كل أنواع النقد: القائد. وسبب ذلك أن كل شخص يشعر ويدرك أنه دائما على حق، وسيكون دائما على حق. لقد استجاب الشعب الألماني بالصيحة الواحدة: «كلنا يوافق على ما يفعل قائدنا»، «يجب أن يكون القائد قادرا على كل شيء»[43] و«الأثر السحري لكلمته يحطم كل من يعارضه»[44].

قد تستخدم الأسطورة لتخليد مزاعم، أو «أيقنة» مصطلحات، بحيث يتحول الزعم أو المصطلح إلى ما يشبه الأيقونة، فيصبح مرجعا مقدسا في حد ذاته، لا يقبل التساؤل أو النقد[45]. وتمثل الأساطير الصهيونية «أيقونات» أضفى عليها مرور الزمن صفة القداسة كأسطورة «أرض الميعاد» المنبثقة من نص توراتي يقول «لنسلكَ أعطِ هذه الأرض من نهر مصر

إلى النهر الكبير نهر الفرات»، وأسطورة الشعب المختار المنبثقة من نص توراتي آخر يقول «كذا قال الرب: إسرائيل ابني البكر»، وأسطورة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» والتي عبرت عنها جولدا مائير بقولها: «لا يوجد شعب فلسطيني... وكأننا نحن الذين جئنا لإخراجه من دياره، والاستيلاء على بلده، فهم [الفلسطينيون] لا وجود لهم»، وأسطورة «الهولوكوست» التي تشير إلى أن ضحايا الإبادة النازية من اليهود بلغوا ستة ملايين، وأصبح مجرد التساؤل عن دقة هذا العدد ضربا من الكفر يسمى إنكار المحرقة[٤٦]، وأسطورة «حائط المبكى» (التسمية الصهيونية لحائط البراق)، التي تدعو إلى ذرف الدموع بمحاذاة الحائط حزنا على مجد غابر، وهي أسطورة تعمق مشاعر الكراهية للآخر المسؤول - كما توحي الأسطورة - عن هدم هذا المجد، وتدعو إلى الانتقام واستعادة هذا المجد المزعوم.

بيد أنه ليست كل الأساطير مضللة وزائفة، فقد تشجع بعض الأساطير العمل الإيجابي، وتدفع إلى المكارم والفضائل، كالتضحية والصدق والعطاء.

أسطورة الحلم الأمريكي مثلا (التي تعني أنه لا توجد حدود لقدرة الأمريكيين على النجاح عندما يعملون بجد وإصرار) تشجع الإبداع والتنافس وتعزز القيم الاجتماعية[٤٧]. وأسطورة النخوة العربية (التي تشير إلى مبادرة العربي إلى إغاثة الملهوف أو المظلوم) تشجع فضيلة مساعدة الآخرين، والأسطورة التي تؤكد أن «بطل الاستقلال» أو «مؤسس الدولة» لم يكذب في حياته قط تعزز فضيلة الصدق.

- الطقوس

من الأنماط الرمزية المشابهة للأساطير في تأثيرها وخصائصها: الطقوس (rituals). ويعرفها إيدلمان (Edelman) بأنها «النشاط الذي يربط أعضاءه رمزيا في عمل مشترك، لافتا انتباههم إلى اتصالهم ببعضهم ومصالحهم المشتركة بطريقة لا تقاوم»[٤٨]. كما يصفها رابابورت (Rappaprt) بأنها «سلسلة متصلة وثابتة من الأفعال والأقوال الرسمية»[٤٩]. والطقوس بهذه الطريقة تصل الفرد بالمجتمع، وتعزز الوحدة والروح الجماعية. ويمثل نيمو للطقوس بالنداءات اللفظية الموحدة التي يؤديها المرشحون السياسيون بغية إثارة الولاء الحزبي، وتعزيز الروح الانتخابية[٥٠].

والطقوس كالأساطير يمكن إساءة استغلالها. تأمل هذه العبارات التي صاغها جوزيف جوبلز العقل المدبر للدعاية النازية (١٨٩٧ - ١٩٤٥) لتؤدى ضمن طقوس نازية خلال الحرب العالمية الثانية[٥١].

يقول عن خسارة ألمانيا للحرب العالمية الأولى:

«... لا! إنها فقط تبدو كذلك. الحرب هي البرهان العظيم على إرادتنا للحياة».

عن الشباب والتضحية:

«إذا كان الشباب غير مستعدين لتقديم حياتهم من أجل المستقبل بصمت وميل للتضحية، فليسوا شبابا».

عن المستقبل:

«إذا نجحنا في صياغة نوع جديد من الألمان، فإننا سنشكل الألفية المقبلة... أنا مؤمن بنا، نحن الألمان».

في الحياة والنضال:

«لقد أيقظتني الحرب من سبات عميق، وأعادتني إلى الوعي... إن حياة المرء ليست كل شيء، بل ليست شيئا في حد ذاتها. يجب أن نتغلب عليها ونتسامى إلى قوة جديدة مثمرة. ما دام الإنسان يتشبث بالحياة فلن يعيش حرا... نحن لم نأت إلى الدنيا لنعاني ونموت. لدينا رسالة يجب أن نؤديها... النضال يبغي دما. لكن كل قطرة دم هي بذرة. يجب علينا جميعا أن نقدم تضحيات».

هذه العبارات حافلة بالتعبئة السياسية والحث على العمل، شأنها في ذلك شأن المناشدات المباشرة والأساطير. لكن مهما يكن نوع الرموز السياسية، وسواء أسفرت عن التطمين والتهدئة، أو الإيقاظ والتحريك، فإن لها دورا مؤثرا في بناء المعتقدات والقيم والتوقعات. ولذا فمن المهم جدا أن يحرص الزعماء والسياسيون على ابتكارها واستخدامها. يقول دينتن وودورد: «يجب على القادة في نضالهم من أجل السلطة ومحاولاتهم البقاء فيها أن يقدموا رموزا توحيدية للجماهير لتستطيع التسامي فوق خفايا وصراعات الأبطال والأوغاد، الوفاء والخيانة، الاهتمام واللامبالاة، الجرأة والخوف، الطاعة والعصيان، النظام والفوضى، والسلام والعنف...

عندما يكون الانقسام كبيرا في المجتمع حد فقدان الرموز لمعانيها المشتركة، يتجه الناس إلى القادة الذين يقومون بصياغة رموز جديدة. وعندما لا تستطيع الرموز أن تتجاوز الخلافات بين الناس يكون العنف وحده سبيل حل الخلاف»[52].

بيد أن الحاجة إلى ابتكار السياسيين للرموز ينبغي أن تواكبها تفسيرات عقلانية واستجابات منطقية تمنع إساءة استخدامها، كما ينبغي ألا تكون صناعة الرموز حكرا على السياسيين، إذ تستطيع مؤسسات المجتمع المدني، والمنظمات غير الحكومية ابتكار رموز جديدة، أو معارضة تضمن التنوع وتكفل انسيابا متوازنا للرأي داخل المجتمع.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تلقي الضوء على مفهوم الاتصال السياسي، بتقديم تعريفات له، وبتتبع تطوره الأكاديمي، كما تضمنت مناقشة للغة الاتصال السياسي وخصائصها ووظائفها، وللرموز السياسية ودورها في الاستمالة وصناعة المواقف والحث على العمل.

لكن مضامين الاتصال السياسي أكثر ثراء وتنوعا من أن تستوعبه سطور هذه الورقة. إن لهذا الاتصال دورا كبيرا في حياتنا، فهو يشكل نظرتنا إلى المسائل الكبرى، ويؤثر في مواقفنا تجاه الأنظمة والأشخاص والجماعات والأحزاب والأحداث الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

ولما كانت اللغة هي جوهر هذا الاتصال ووسيلته للتأثير، أو كسب الولاء، أو حشد التأييد، أو تغيير المواقف، فإن تعلمنا لها، وتحليلنا لأساليبها، وفهمنا لطريقة عملها، يرشّد تصوراتنا، ويصحح رؤانا، ويصقل ملكاتنا النقدية، ويجعلنا قادرين على قراءة ما بين السطور، وفهم ما يجري في الخفاء.

لقد عانت أمتنا العربية الكثير بسبب التضليل السياسي، سواء الذي كان يمارسه القادة والمسؤولون، أو الصحافيون والمعلقون السياسيون، واستفاقت بعد كل سكرة على خيبة الأمل وخراب البصرة. لقد وعدت الأمة مرارا على مدى خمسين عاما بتحرير فلسطين، وعدم الاعتراف بشرعية الاحتلال، وإلقاء اليهود في البحر، والوحدة العربية الشاملة، والسوق المشتركة، ومحكمة العدل العربية.

وجرى استغلال عواطف الأمة وحاجاتها ورموزها التاريخية وقيمها السمحة، لتبرير اعتقالات وإعدامات وحروب وانقلابات وصفقات أسلحة ومعاهدات صلح. كما تمت المتاجرة بقضايا وآلام وجراحات لتحقيق شعبية لدى الجماهير، أو إسكات أصوات المعارضين، أو حفظ تماسك السلطة أمام ضغوط خارجية. وها هي الأمة تتلقى الآن وعود العولمة والتجارة الحرة وثقافة السلام وانتهاء زمن الحرب بانتهاء التاريخ. وما لم يكن هناك تحصين ذاتي عميق، ومقدرة على قراءة الأحداث ونقد للطرح السياسي بعقول مستنيرة وعيون مبصرة، فإنه لا معنى للحديث عن الوعي السياسي والروح الإيجابية والمشاركة الجماعية في صنع القرار.

لا غنى للفرد في عالم اليوم عن تعلم أساليب التأثير والاستمالة والتمويه والإغراء وتشكيل الرأي وصناعة الوعي بالقضايا والأحداث، وهي أساليب يمارسها السياسيون على اختلاف انتماءاتهم وثقافاتهم وبلدانهم. إن عدم الإلمام بالاتصال السياسي، أو قلة الوعي بفنونه الخطابية، وإمكاناته الإقناعية، يؤدي حتما إلى تشكيل تصورات خاطئة، ومن ثم اتخاذ قرارات أو ممارسة أفعال مبنية على هذه التصورات. وربما قاد الجهل بطبيعة الخطاب السياسي وطرائق عمله إلى إفساح في المجال للضحالة والسلبية والتشويش وسوء الفهم، بل الوقوع في أسر استغلال النخب وتحكمها، ما قد يصيب الأمة كلها بآثار مدمرة.

هوامش البحث

1 M. Schudson, "Political Communication: History", International Encyclopedia of Communications. Vol 3 (New York: Oxford University Press, 1989), P. 304.
2 R. M. Perloff, Political Cammunication: Politics, Press, and Public in America (Mahwah, N. J: Political Erlbaum Associates Publishers, 1998), p.8.
3 S. H. Chaffee (ed), Political Communication; Issues and Strategies for Research (Beverly Hills: Sage, 1975), p. 15.
4 Dan Nimmo, Political Communication and Public Opinion in America (Santa Monica, Ca: Goodyear Publishing Company, 1978), P.7.
5 Dan Nimmo & K.R. Sanders, Handbook of Political Communication (Beverly Hills: Sage, 1981), p. 12.
6 Ibid, pp. 13 - 14.
7 Ibid, p. 15.
8 Ibid, p. 16.
9 Dan Nimmo & D.L. Swanson, "The Field of Political Communication: Beyond The Voter Persuasion Paradigm "in D.L. Swanson and D. Nimmo (ed), New Directions in Political Communication (Newbury Park, Ca: Sage, 1990), pp. 8-9.
10 Ibid, p. 9.
11 Caraig Allen Smith & Kathy B. Smith, "The Rehtoric of Political Institutions" in D.L. Swanson & D. Nimmo (ed.) New Directions in Political Communication (Newbury Park, Ca: Sage, 1990).
12 Michael Gurevitch & Jay G. Blumler, "Comparative Research: The Extending Frontier" in D.L. Swanson & D. Nimmo (ed.) New Directions in Political Communication (Newbury Park, Ca: Sage, 1990), p.308.
13 Ibid, p. 309.
14 P.E Corcoran, "Language and Politics" in D.L. Swasn son & D. Nimmo (ed.), New directions in Political Communication (Newbury Park, Ca: Sage, 1990) P. 70.
15 D. A. Graber, "Political Languages", in D. Nimmo & K. Sanders (ed.) Handbook of Political Communication (Beverly Hills: Sage, 1981), p. 195.
16 Ibid, p.196.
17 Ibid, pp. 196 - 198.
18 A. Taylor, Speaking in Public (Englewood Cliffs, N.J: Prentice - Hall, Inc., 1984), p. 83.
19 Graber, Ibid, pp. 198 - 210.
20 Ibid, pp. 200 - 201.
21 Dan F. Hahn, Political Communication: Rhetoric, Government, and Citizens (State College, Pennsylvania: Strata Publishing Inc, 1998), P.103.

22 Noam Chomsky, The Fateful Triangle: The United States, Israel & The Palestinians (Boston, Ma: South End Press, 1983), P.188.

23 Kenneth Burke,. "What Are the Signs of What? A Theory of Entijement, "in Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method (Berkeley: University of California Press, 1966), p. 362.

24 Graber, Ibid, pp. 207 - 208.

25 عبدالوهاب المسيري «سمات الخطاب الصهيوني المراوغ: التصادم بين من يلتزمون الصمت ومن يحاولون كشف المسكوت عنه»، الحياة، ١٥ مارس ١٩٩٨.

26 موريس أبوناصر «لغة الخطاب السياسي بين الأيديولوجيا والحقيقة»، الحياة، ٢٣ فبراير ١٩٩٨.

27 المصدر السابق نفسه.

28 Kurt Lang & G.E. Lang, "Political Symbols" International Encyclopedia of Communications. Vol 3 (New York: Oxford University Press, 1989), p. 321.

29 S.W. Littlejohn, Theories of Human Communication (Belmont, Ca: Wadsworth Publishing Company, 1983).

30 Dan Nimmo, Political Communication and Public Opinion in America.

31 Ibid, p. 83.

32 Ibid,p. 83.

33 R.E. Denton & G.Woodward, Political Communication in America (New York: Praeger Publishers, 1985). P.352.

34 Noam Chomsky, The Fateful Triangle. P.245.

35 G. Orwell, Inside The Whale and other Essays (New York: Penguin Books, 1957), p.152.

36 Time (April 1, 1991), p.21.

37 Craig A.Smith & Kathy, B. Smith, "The Rhetoric of Political Institutions" in D.L.Swanson and D. Nimmo (ed.) New Directions in Political Communication (Newbury Park, Ca: Sage, 1990), PP.239 - 240.

38 Dan Nimmo, Political Communication and Public Opinion in America, P. 86.

39 أحمد بن راشد بن سعيد، «على من تعرض الصور: دراسة في مأساة البوسنة»، لندن: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٢ ص ٥٩.

40 Noam Chomsky, The Culture of Terrorism (London: Pluto Press, 1988) P .2.

41 Kurt Lang. & G.E. Lang, Ibid, P.322.

42 Dan F. Hahn, Political Communication: Rhetoric, Government, and Citizens (state College, Pennsylvania: Strata Publishing, inc., 1998), p. 113.

43 H.L. Child, Propaganda and Dictatorship (Princeton, N. J: Princeton University Press, 1936).

44 R. Herzstein, The War That Hitler Won (New York: G.P. Putnams Sons, 1978).

45 عبدالوهاب المسيري، مصدر سابق.

46 رجاء جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، القاهرة، دار الغد العربي، وعبدالوهاب المسيري، مصدر سابق.

47 R. E. Denton and G. Woodward, Political Communication in America.

48 Ibid. P.40.

49 Roy A. Rappaport "Ritual" International Encyclopedia of Communications. Vol 3 (New York: Oxford University Press, 1989), P476.

50 Dan Nimmo, Political Communication and Public Opinion in America.

51 R. Herzstein, The War That Hitler Won.

52 R.E. Denton and G.Woodward, Political Communication in America, PP.42 - 43.

المراجع

أبوناصر، موريس (١٩٩٨) «لغة الخطاب السياسي بين الأيديولوجيا والحقيقة»، ٢٣ فبراير.

جارودي، رجاء (١٩٩٦)، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، القاهرة، دار الغد العربي.

سعيد، أحمد بن راشد بن (١٩٩٢) «على من تعرض الصور: دراسة في مأساة البوسنة»، لندن، المنتدى الإسلامي.

المسيري، عبدالوهاب (١٩٩٨)، «سمات الخطاب الصهيوني المراوغ: التصادم بين من يلتزمون الصمت ومن يحاولون كشف المسكوت عنه»، الحياة، ١٥ مارس.

Burke, K. (1966) Language as Symbolic Action. Berkeley: University of California Press.

Chaffee, S. H. (ed.) (1975) Political Communication: Issues and Strategies For Research. Beverly Hills: Sage.

Child, H.L. (1936) Propaganda and Dictatorship. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chomsky, N. (1988) The culture of Terrirosm. London: Pluto Press.

Chomsky, N. (1983) The Fateful Triangle: The United States, Israel & The Palestinians. Boston, MA: South End Press.

Corcoran, P. E. (1990) "Language and Politics" in D.L Swanson & D. Nimmo (ed.) New Directions in Political Communication. Newbury park, Ca: Sage.

Denton, R. E. & Woodward, G. (1985) Political Communication in America. New York: Praeger Publishers.

Ellul, J. (1965) Propaganda: The Formation of Man's Attitudes. New York: Alfred A. Knopf.

Graber, D. A. (1981) "Political Languagers" in D. Nimmo & K. Sanders (ed.) Handbook of Political Communication. Beverly Hills: Sage.

Gurevitch, M.& Blumler, J. G. (1991) "Comparative Research: The Extending Frontier", in D.L. Swanson & D. Nimmo (ed.) New Directions in Political Communication. Newbury Park Ca: Sage.

Hahn, D. F. (1998) Political Communication: Rhetoric, Government, and Citizens. State College, Pennsylvania: Strata Publishing Inc.

Herzstein, R. (1978) The War That Hitler Won. New York: G.P. Putnam's Sons.

Lang, K. & Lang, G.E. (1989) "Political Symbols" Intermnational Encyclopedia of Communications, Vol. 3, New York: Oxford University Press.

Larson, C.U.(1989) Persuasion: Reception and Responsibility. Belmont Ca: Wadsworth Publishing Company.

Littejohn, S. W. (1983) Theories of Human Communication. Belmont Ca: Wadsworth Publishing Company.

Nimmo, D.D& SANDERS. k.r. (1981) Handbook of Political Communication. B.. erly Hills: Sage.

Nimmo, D.D. (1987) Political Communication and Public Opinion in Ameerica. Sant Monica, Ca: Gooyear Publishing Company.

Nimmo, D. & Swanson, D.L. (1990) "The Field of Political Communication: Beyond The Voter Persuasion Paradigm" in D. L. Swanson & D. Nimmo (ed.) New Directions in Political Communication. Beverly Hills: Sage.

Orwell, G. (1957) Inside The Whale and Other Essays. New York: Penguin Books.

Perloff, R.M. (1998) Political Communication: Politics, Press, and Public in America. Mahwah, N. J: Political Erlbaum Associates- Publishers.

Rappaport, R. A. (1989) "Ritual" International Encyclopedia of Communications. Vol. 3 New York: Oxford University Press.

Schudson,M. (1989) "Political Communication: History" International Encyclopedia of Communications. Vol. 3 New York: Oxford University Press.

Smith, C. A. & smith, K.B. (1990) "The Rhetoric of Political Institutions" in D. L. Swanson & D. Nimmo (ed.) New Directions in Political Communication. Newbury park, Ca: Sage.

Taylor, A. (1984) Speaking in public. Englewood Cliffs, NJ: prentice - Hall, Inc.

Time, April 1, 1991.

الترجمة: تطويع أم تغريب للنص[1]؟ تقاليد النوع الأدبي قبل وبعد الترجمة

د. عفاف البطاينة (*)

هدف البحث

نحاول في هذا البحث بيان أثر اللغة الهدف والثقافة المستقبلة Language and Target Culture في عملية الترجمة، وذلك من خلال تحليل نوع روائي يمثل نموذجا للأدب الرائج Popular Fiction[2].

سوف نقف على خصائص هذا النوع Genre في اللغة المصدر - الإنجليزية في هذا السياق - ثم نقارن بين هذه الخصائص كما اتضحت في العمل الأصلي، وخصائص العمل المترجم. يحاول البحث الإجابة عن عدد من الأسئلة مثل: هل من المستحسن، إن لم نقل من الضروري، أن يكون المترجم على دراية بخصائص وتقاليد النوع المترجم التي تميزه عن غيره من الأنواع الأدبية؟ وهل بالإمكان دائما أن يحافظ المترجم على مثل هذه الخصائص؟ هل بوسع المترجم أن يغير، ويحذف من هذه الخصائص، كلما وأينما احتاج الأمر - ضمن إستراتيجية معينة - ليتناسب العمل المترجم مع الثقافة المستقبلة، كما هي الحال ضمن إستراتيجية تطويع النص من دون أخذ خصائص النوع بعين الاعتبار؟ أم أن عليه، أي المترجم، أن يتبع إستراتيجية مغايرة، فيقدم العمل مع ما يحمله من مخزون ثقافي واجتماعي وديني، محافظا بذلك على تقاليد النوع، ومتجاهلا في الوقت نفسه المؤثرات الثقافية المحلية، كما هي الحال ضمن إستراتيجية تغريب النص؟ يحاول البحث أيضا استيضاح مدى تأثير الأنواع الأدبية التي تشكل الثقافة المحلية - الرسمية وغير الرسمية - في أي تغييرات يحدثها المترجم في النص، وكيف يؤثر كل ذلك في نشوء وتطور الأنواع الأدبية؟

(*) الجامعة الأمريكية - الشارقة - الإمارات العربية المتحدة.

١ - سياقات النص ومقوماته

لأغراض هذا البحث اخترنا سلسلة «ملز آند بون» Mills & Boon الإنجليزية، وبالتحديد رواية Legacy of Shame لديانا هاملتون، التي ترجمت تحت عنوان «سجينة الذكريات»، وتصدر روايات «ملز آند بون» عن مؤسسة هارلكوين الإنجليزية Harlequin Enterprises، ومنذ صدورها في العشرينيات من القرن العشرين ذاع صيت هذه السلسلة، وأصبحت مثالا على نوع مميز من الروايات، وحظيت بترجمة منتظمة إلى العديد من اللغات، بما في ذلك العربية. وتترجم بشكل منتظم من قبل دار النحاس في بيروت، التي تصدرها ضمن سلسلة «عبير».

بداية، لا بد من الإشارة إلى أن دراستنا لخصائص روايات «ملز آند بون»، كنوع أدبي، تجري في إطار السياق الثقافي الذي ينتجها. فالحديث عن نوع أدبي معين، يعني الحديث عن تراكيب نصية تتجاوز مستوى الجملة إلى مستوى النص، وتتشكل أيديولوجيا حسب محددات خطاب معين. لذلك فإننا نتعامل مع النوع الأدبي باعتباره نصا داخل سياق معين، تقوم بينهما علاقة ذات بعد تفاعلي: النص يؤثر في السياق، والسياق يؤثر في النص. وهذا يستدعي التفريق بين مجالات سياقية مختلفة هي:

أ- **البعد التواصلي**: نتحدث هنا عن السجل Register[1] ولا بد في هذا المجال من التأكيد على جانبين، أحدهما يتعلق بمرسل ومستقبل النص The User، وآخر يتعلق بالاستخدام اللغوي Language Use. أما الجانب الأول فتظهر أهميته حين نأخذ بعين الاعتبار:

- العامل الجغرافي: اللهجة الاسكتلندية أو المصرية.
- البعد التاريخي: لغة شكسبير أو المعلقات.
- الطبقة الاجتماعية: أرستقراطي أو فلاح.
- مستوى التعليم: جامعي، مدرسي، أمي.
- مميزات اللغة الشخصية للمتحدث Idiolect.

كل هذه يمكن أن نصنفها تحت منظومة «اللهجات»، والتي تساعدنا في فهم دلالات اللغة المستخدمة في نص معين، وبالتالي في سياق معين. أما الجانب الثاني فهذا يتعلق بالاستخدام اللغوي ويتطرق إلى عناصر تشكل في مجموعها موقفية النص Situationality، وكما حددها هاليدي Halliday[1] فهي:

- الموضوعاتية Field: مثل الحقل القانوني والعلمي والأدبي وغيرها.
- الرسمية: أو يسمى Tenor وما إذا كان المتحدث جادا أو ممازحا.
- القنواتية Mode: ما إن كانت وسيلة التواصل اللغة المكتوبة أو اللهجات المحكية.

وتظهر أهمية السجل في دراسة روايات «ملز آند بون» لأنها مكتوبة ضمن سجل خاص بها، حيث تركز على موضوعات عاطفية من مثل الحب والخوف والانتصار والحزن، من دون أن تدخل القارئ في تعقيدات العالم الحقيقي. واللغة تقترب من لغة الحديث اليومي، مما يمكن القارئ من استخلاص هدف الرواية، وخلق علاقة مؤقتة بموضوع العمل، ويسهل عليه فهم الشخصيات. كما أن الأسلوب المتبع عادة ما يخضع لتقاليد محددة متفق عليها مسبقا، والتي يمكن تشبيهها بالخارطة التي تدلنا على الطريق[٥]. وهذه الروايات لا تتطلب من القارئ قراءة عميقة، أو بحثا عن جماليات فنية، أو الغوص في الأبعاد الفلسفية، أو التحليلات النفسية، كما هي الحال في الأعمال التي تمثل الأدب الرسمي. وكما سيتضح فيما بعد، فإن المترجم حين يترجم هذا النوع من الروايات، فإن ترجمته يجب أن توظف لغة قريبة من تلك التي اختارها مؤلف العمل الأم ليحافظ على ذلك السجل.

ب - **البعد التداولي** Pragmatics **أو «دراسة الأغراض التي يوظف الكلام لخدمتها»**: من حيث المعاني والمضامين[٦]. وهذا الحقل يهتم بدراسة المعاني المرسلة من المتحدث أو الكاتب والمؤولة من قبل القارئ ضمن سياق معين وشروط تداولية صارمة. ولذلك فالتداولية مهتمة بتحليل قصد مستخدمي هذه التعابير Intentionality أكثر من اهتمامها بمعاني التعابير نفسها. ومن هنا تأتي أهمية دراسة السياق الذي يحدد ما يقال، وفي أي مقام، وهذا يشار إليه عادة بالمعنى السياقي Contextual Meaning. فالمرسل غالبا ما يريد تحفيز المستقبل على فعل شيء، أو أنه يقر بحقيقة ما. والعبارات التي قد تظهر كاستفهام على مستوى الشكل، يمكن أن تكون إقرارا بحقيقة معينة لا بحثا عن إجابات بعينها. وحسبما يرى منظرو التداولية[٧] فإن الكلمات والجمل، في حقيقتها، ما هي إلا «أفعال كلام»، وأفعال الكلام التي اقترحها أوستن Austin[٨]، وطورها فيما بعد سيرل Searle[٩] ذات مستويات متعددة يمكننا أن نميز منها[١٠]:

١- القول Locutionary Act : وهو فعل التعبير عن مقولة ما باتباع قوانين اللغة الصوتية والمعجمية والنحوية. لذلك فإن متحدث اللغة الأجنبية الذي لا يحسن نطق أصوات الحروف بشكل جيد يعد غير قادر على إنتاج تعبير لغوي[١١].

٢- الفحوى Illocutionary Act: وهي العلاقة التفاعلية بين المقولة والسياق، فنحن نطلق تلك التعبيرات اللغوية نتيجة وجود هدف ما في داخلنا. وسواء كان القصد تقرير شيء ما أو تقديم عرض أو طلب أو اي أغراض تواصلية أخرى فإن التعبير عن ذلك الغرض يكون هدفا أساسيا هو فحوى الكلام[١٢].

٣- المغزى أو لازم فعل الكلام Perlocutionary Act: بما أن لدينا هدفا نعبر عنه من خلال التعبير، فإن تفاعل المستقبل مع المقولة وتأثره بها هو لازم فعل الكلام أو مغزاه[١٣].

والمشكلات في ترجمة أفعال الكلام تتضح حين نقف على ما يسمى بأفعال الكلام غير المباشرة: أي الجمل التي يختلف القصد منها عما يتضح من لفظها الظاهر. وهذه كثيرا ما تكون مرتبطة بأهداف الكاتب، وتوظف لجذب اهتمام القارئ ولتحفيزه على القراءة. ففي «ملز آند بون» على سبيل المثال، هناك ما يعرف بأسلوب «الواقعية غير الحقيقية» Realistic Unrealism، التي ترتبط بكيفية تفاعل الشخصيات داخل العمل بنمط طبيعي: لديهم أهداف مباشرة أو غير مباشرة تدعوهم للحديث. ومستقبل النص لا بد أن يتوصل إلى مقصد الشخصيات من خلال الألفاظ الظاهرة في هذه الواقعية الزائفة، كي يستطيع التفاعل مع شخصيات الروايات. وبما أن المترجم قارئ أولا، وكاتب ثانيا، فلا بد أن يكون شديد الحساسية لمثل هذه القضايا المتعلقة بالاستخدام اللغوي.

بالإضافة إلى أفعال الكلام ،علينا أيضا أن نشير إلى مفهوم الضمنية Implicature المرتبط بفعل التواصل بين المرسل والمستقبل. وقد أشار جرايس Grice[14] إلى أن مستخدم اللغة عادة ما يخضع لمبدأ التعاون Co-Operative Principle: أي يخضع لعدة مبادئ أساسية تسهل فعل التواصل بينه وبين المستقبل. وهذه القواعد هي:

١- الكمية: يقول مستخدم اللغة ما يحتاج إليه من دون تقصير أو إضافة.

٢- النوعية: يتحدث بما يعتقد أنه حقيقي.

٣- التناسب مع الموضوع: يتحدث عما له علاقة بالموضوع.

٤- الأسلوب والشفافية في التعبير: يتحدث ويكتب بوضوح ومن دون غموض.

وكما يشير جرايس Grice وغيره ممن تناولوا هذه الجوانب فإن مستخدمي اللغة عادة ما يتجاوزون هذه المبادئ الأساسية، عن قصد، لغرض ضمني ما. وفي روايات ملز آند بون، نجد هذا الخروج أو التجاوز بشكل بارز. على سبيل المثال، بدلا من استخدام الأفعال أحادية الدلالة Core Verbs نجد أن هذا النوع من الروايات يكثر من توظيف الأفعال متعددة الدلالة non-core[15]. وهذا الاستخدام ذو علاقة بتقاليد النوع التي تشكل ملامح هذه الروايات وتميزها عن غيرها، لذلك لا بد للمترجم من معرفتها أولا، والمحافظة عليها ثانيا، إن هو أراد أن ينقل النوع بخصائصه الأم.

ج- البعد الإشاري Semiotics: وهو مختص بدراسة الدلالات الثقافية signs وعلاقاتها[16]، وأولى هذه الإشارات هي الدلالة: أي الدراسة المتسلسلة للثقافات التي تتفاعل فيها التعبيرات اللغوية بعضها مع بعض كدلالات. فبعض العناصر غير اللغوية، مثل شكل الوجه أو غلاف الكتاب (رجل وامرأة في موقف عاطفي، والوردة، وشكل نصف القلب)، كلها من الدلالات غير اللغوية التي تحدث تفاعلات على مستويات متعددة. بالاضافة إلى ذلك هناك الجانب الإشاري - اللغوي البحت: الكلمات، والتراكيب النحوية، والفقرات، كلها تعد دلالات أو علامات. فمثلا

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 32 يوليو - سبتمبر 2003

استخدام الكلمات متعددة الدلالة، واستخدام الآنية في وقوع حدثين أو أكثر هو تعبير عن نظام قيمي معين، خاص بالمشاعر والأحاسيس. وحتى الفقرات والتراكيب يمكن أن تكون دلالات. مثلا تعرف «ملز آند بون» بقفزات في الموضوع Topic Skipping كوسيلة للفت انتباه القارئ. وقد صنف حاتم وميسن Hatim & Mason[١٧] هذه التفاعلات كما يلي:

- تفاعل بين المرسل والمستقبل كما لو أنهما في حوار.
- تفاعل بين منتج ومستقبل النص وبين النص من خلال الاختبارات اللغوية وفهمها.
- تفاعل بين نص ونص آخر: التناص.

والتناص أو المستوى الثالث من التفاعل بين النصوص Intertextuality قد ينتج عن كلمة أو جملة أو نص كامل. وتبدأ عملية التناص في اللحظة التي ندرك فيها دلالة التعبير اللغوي وربطه بدلالة التعبير في النص الآخر. وقد يكون التناص أفقيا حيث يجعلنا نمط معين من الكتابة أو أسلوب تعبير معين نستحضر نصا آخر Horizontal Intertextuality[١٨]. مثلا، في الرواية المترجمة، نجد المترجم يذكر عبارة «من وراء حجاب»، والقارئ العربي أو المسلم يستحضر مباشرة دلالة هذه الجملة القرآنية، وعلاقتها بدلالات النص الحاضر. أما التناص العمودي Vertical Intertextuality، فقد يحصل عندما تذكرنا عبارات أو جمل أو مقولات معينة بدلالات نصوص أخرى بكاملها.

وتنقسم الدلالات الإشارية إلى علامات صغرى وأخرى كبرى. والتفريق بين الدلالات الصغرى والدلالات الكبرى يشبه، إلى حد بعيد، التفريق بين التناص العمودي والتناص الأفقي. فالدلالات الصغرى هي سوسيو - ثقافية Socio-cultural، وعادة ما تكون جامدة وغير متغيرة. فالكلمات «عقال» و«جلابية» أو «ممرضة» كلها توحي بقيم ثقافية واجتماعية معينة، قد تكون خاصة بالموقع الاجتماعي أو تقاليد اللباس وغيرها. وهذه الدلالات الصغرى مرتبطة بالثقافة المحلية. وروايات «ملز آند بون» تعتمد على مثل هذه الدلالات بشكل كبير، ولا بد للمترجم من فهم أبعاد وإيحاءات تلك الدلالات في سياقها الاجتماعي والثقافي الذي تقع فيه. أما الدلالات الكبرى فهي طريقة الكتابة المميزة للنوع بأكمله Socio-Textual Practices. وهذا يضم تقاليد النوع، وطرق استخدام اللغة، والتراكيب، ومواصفات الشخصيات، وتطور الأحداث، والعقدة... إلخ. من هنا فإن الكتابات «النسوية» أو «العنصرية» يمكن أن تكون ذات دلالة كبرى، والدلالات الكبرى تكون عادة متغيرة وأقل تحديدا أو بروزا من الدلالات الصغرى، إذ انها لا تذكرنا بحدث محدد أو موقف معين، وإنما بانطباع معين ندركه من خلال احتكاكنا بالثقافة المحيطة.

الخطاب Discourse، والنص Text، والنوع Genre يمكن أن تعد جميعا دلالات أو علامات كبرى. فالخطاب هو تعبير عن توجه أو موقف معين إزاء الموضوع الذي يتحدث فيه الكاتب.

ومن خلال النص واللغة المستخدمة على المستوى اللفظي، والمعجمي، والنحوي، يمكننا أن نحدد هذا الموقف أو التوجه، حيث يصبح التقديم أو التأخير، على سبيل المثال، مقصودا للتركيز على جانب معين (المقدم) وللتقليل من شأن أو لإخفاء عامل آخر (المؤخر).

الخطاب إذن يعبر عن توجه، بينما النص وسيلة تعبير. فروايات ملز آند بون هي نصوص ذات خطاب خاص يعبر عنه من خلال القصص العاطفية، ومن خلال تركيب وتتابع معين للفقرات تشكل في مجملها النص. فالنص والخطاب يعملان معا ضمن منظومة ما نسميه بالنوع الأدبي. وقد أشار سويلز Swales[19] إلى أن النوع يتطلب وجود عدد من الأفراد تجمعهم أهداف تبليغية معينة. لذلك فإن كتّاب «ملز آند بون» أو أي نوع أدبي آخر يهدفون في الأساس إلى تحقيق غرض ما، ولا مانع أن يكون هذا الغرض مجرد كتابة رواية عاطفية ممتعة، أو استهداف قراء بأعينهم، كما هي الحال في «ملز آند بون». ونتيجة اشتراك الهدف بين منتجي (كتّاب) هذا النوع من النصوص فإن اللغة والتراكيب تتشابه إلى حد كبير، كما هي الحال في هذا النوع من الروايات. وبهذه الكيفية تنشأ الأنواع الكتابية - أدبية كانت أم غير أدبية - وتتطور وتستقر. وكما يشترك الكتّاب في أهداف معينة يشترك القراء أيضا في أهدافهم من فعل القراءة. فقراء «ملز آند بون» يبحثون عن روايات عاطفية، ممتعة، ومسلية. وهذا الاشتراك بين أهداف القراء وأهداف الكتّاب يساعد النوع في تعزيز مكانته أدبيا ونموه.

كما أن النوع الأدبي محكوم بتقاليد وأعراف كأي وحدة كتابية أخرى. وهذا يعني وجود أنظمة وقوانين خاصة بتشكيل النوع الأدبي. وهذه القوانين متغيرة ومتطورة حسب تغير وتطور النوع. وسلوكنا اللغوي الخاص بنوع ما، محكوم بتقاليد وأعراف: ماذا تقول، ولمن، وأين، ومتى، وكيف... إلخ. يذكرنا هذا بأعراف السجل اللغوي Register فلو أخذنا الجملتين التاليتين:

1. The meeting is adjourned until next week.

2. See you guys next week.

فإن الجملة الأولى تختلف عن الثانية من حيث الموقف الذي تستخدمان فيه: فالجملة الأولى تستخدم في المواقف الرسمية، والجملة الثانية بين أصدقاء. من هنا فإن استخدام اللغة يحمل بعدين: أحدهما اجتماعي، والآخر تقليدي أو عرفي[20]. ويمكن قياس ذلك على النوع الأدبي أيضا. يقول كرس Kress[21]:

«تعلم النوع... متصل بشكل وثيق بتصنيفات المعرفة داخل المجتمع، وبطرق تنظيم نقل المعلومات للآخرين. وهذا يلائم بشكل واسع المجتمع، ومن دون شك الأفراد أيضا. ولو كانت أساليبنا في تشكيل وتصنيف وتنظيم ونقل المعرفة مختلفة، بشكل واضح، من فرد إلى آخر، فمما لا شك فيه، أن المجتمع سيكون مختلفا، ولربما أقل فعالية. وعلى الرغم من ذلك، فمن الضروري أن ندرك، أولا، أن النوع الأدبي يفرض مثل هذا التأثير التقييدي، وثانيا، أن هذه القيود عرفية».

من هذه المقولة نستنتج أن المجتمع يخلق منظومات كتلك التي تحكم النوع الأدبي ليسهل عملية التواصل وليجعلها أكثر فاعلية. ونوع مثل «ملز آند بون» ربما وجد بالطريقة نفسها. إنها وسيلة ممتعة لقص الحكايات التي تجذب شريحة معينة من القراء. كذلك فإن التراكيب من مثل الأنواع الأدبية، سيكون لها قيودها الخاصة: هناك طرق خاصة في كتابة قصص «ملز آند بون» والكاتب عليه أن يتعلم هذه الطرائق التي يتوقعها القراء في هذا النوع. وعدم الالتزام بتلك الأعراف سينتج عنه تخبط وانقطاع في عملية التواصل. هذه الأعراف على الرغم من أنها غير مكتوبة فإن المتعامل مع النوع يتوقعها ولا بد للكتاب أن يخضع لها.

حين نتعامل مع نصوص من نوع «ملز آند بون» فإننا سرعان ما ندرك بعض المميزات: أولا، هناك مناسبة اجتماعية تحدد المكان والزمان، وهذه تختلف عن المناسبات الاجتماعية التي نجدها في رواية بوليسية أو واقعية أو خيالية أو تاريخية. ثانيا، العالم الذي تصوره هذه الروايات مسكون بشريحة خاصة من الشخصيات. وفكرة المناسبة الاجتماعية والشخصيات تحدث عنها كرس Kress وربطها بعلاقة وثيقة بمفهوم النوع. يقول كرس[٢٣]: «هو نوع من النصوص يشتق نمطه من تركيب مكرر لمناسبة اجتماعية لها شخصيات مميزة وأهداف محددة. ولأن مثل هذه النصوص عادة ما تكرر، فإن النمط يأخذ هيئة خاصة باعتباره مصنفا رسميا».

وهذا يعود بنا إلى أعراف النوع، التي ينظر إليها هنا، من خلال تكرار مناسبات وشخصيات وأحوال خاصة ترتبط بشكل واضح بهذا النوع. لذلك فإننا نستطيع تحديد عناصر أساسية خاصة بروايات ملز آند بون لا بد للمترجم من التعامل معها بوعي أثناء الترجمة، هي:

١- المناسبة الاجتماعية: لقاء رجل وامرأة ووقوعهما في الحب، قصة تسرد ببساطة وبأسلوب ممتع.

٢- شخصيات ذات صفات محددة، رجل طويل جذاب، وامرأة شقراء جذابة في الثلاثينيات من عمرها.

٣- هدف الشخصيات من العلاقات التي يقيمونها فيما بينهم، تبادل الحب، أو الزواج.

فيما يخص رواية Legacy of Shame لديانا هاملتون، الصادرة في عام ١٩٩٣، والمترجمة في سلسلة عبير تحت عنوان «سجينة الذكريات» عام ١٩٩٤، لنبدأ أولا بالعرض السريع الذي يثبت عادة على صفحة الغلاف الخلفية، ليقدم للقارئ تعريفا مختصرا بالرواية، فنجد:

"Six years ago, when Venetia was young and impressionable she had fallen for Italian businessman Carlo Rossi in a big way. He had resisted her, at the same time. made it clear that he preferred to make the running. Now he was back in her life, and doing exactly that. Venetia knew that she should fight him and refuse his cold-blooded proposal of marriage for business reasons. But this time around, she knew what she felt for him definitely wasn't girlish infatuation".

هذا التعريف المختصر، يتضمن الخصائص المشتركة المتعارف عليها عند القراء والكتاب: المرأة الجميلة صغيرة السن، والرجل الجذاب، والعلاقة العاطفية التي تقوم بينهما ...إلخ. وفي التحليل التالي سنقف أولا عند الخصائص العامة للرواية ثم ننتقل إلى الخصائص النصية، التي لا بد للمترجم من معرفتها والحرص عليها في أثناء عملية الترجمة.

٢ - خصائص التركيب واللغة في «ملز آند بون»

إن روايات «ملز آند بون» تستهدف، بالدرجة الأولى، النساء، باعتبارهن الأكثر إقبالا على قراءة هذا النوع من الروايات. ولذلك فإن الروايات تتميز بكونها «عاطفية ودافئة» Heart-warming تهدف إلى التسلية، دون أن تغير شيئا من مفاهيم القراء للحياة[٢٣]. وهذا التوجه الأيديولوجي يهدف إلى خلق عالم خيالي يجد فيه القارئ (النساء) سعادة قد لا يستطع العثور عليها في عالمه الحقيقي، وفي ذلك تثبيت غير مباشر للمعايير والقيم الاجتماعية السائدة في مجتمع ما. وقد فسرت باسلير Batsleer[٢٤] إقبال النساء من دون الرجال على قراءة هذه الانواع بالتالي.

«فقط لأننا نساء ولسنا رجالا... فإننا جميعا نبحث عن طرق للتخلص من تهميشنا. والرومانسية قصص من الرغبات ذات النهايات السعيدة. وإذا ما صار بحثنا عن النهايات السعيدة يتجه إلى الأعمال الخيالية، فذلك لأنه، في الوقت الحاضر، هو المكان الوحيد الذي نأمل أن نجدها فيه».

فالمرأة مستهدفة من قبل كتاب «ملز آند بون» نتيجة ظروفها الاجتماعية الخاصة. من هنا، فإن تلك الروايات، تركز بشكل كبير على ما يمكن تسميته «بالتجارب المشتركة» في حياة النساء. والتشكيل الأساسي للقصة يساعد على إدراك المعاناة التي تمر بها النساء: فكلما ازدادت حياتهن تعقيدا وقهرا، تحولن إلى قراءة روايات أكثر متعة وأكثر جمالا من واقعهن المعيش.

وبطريقة مقولبة، فإن النساء يمنحن السلطة ولكنها ليست السلطة الحقيقية. وفي خضم هذه اللعبة الأيديولوجية تجرد الشخصيات التي تمثل «السلطة» من صورتها تلك. وتكتسب صورة جديدة ولو مؤقتا. فنابليون، كما تقول باسلير Batsleer[٢٥] لا يصور باعتباره «قائد الجيوش ورئيس حملة، وإنما حبيب جوزفين». فالشخصية الروائية في هذا النوع من الروايات تكتسب صورة جديدة تتناسب مع التوجه الأيديولوجي لهذا النوع من الروايات. ولكن، وعلى الرغم من تغير صورة الرجل، فإن صورة المرأة لا تتغير، ويبقى مكانها الأمثل هو البيت، حيث تجري المقايضة: يمنح الرجل ولاءه وحبه للمرأة، وفي المقابل تقوم هي برعاية المنزل والاهتمام بشؤون الزوج وتربية الأطفال[٢٦].

وهذا مؤشر على أن الروايات التي تنتمي إلى هذا النوع، ومن خلال تركيب الخطاب في النص، تعمل على تثبيت القوانين الاجتماعية التقليدية. هذا التثبيت يجري من خلال توظيف صور نمطية للشخصيات: فالبطل، مثلا قادر على السيطرة على مشاعره باعتبارها رمز السلطة، وهي الصورة التقليدية للرجل. أما البطلة فنراها دائما ضعيفة، تعتمد على الرجل، سعيدة بأن تكون جميلة ومحمية[27]. وهذه النمذجة للشخصية لا تكون دوما واضحة ومباشرة، وإنما يعبر عنها من خلال تركيب النص أيضا. فوحدة النص لا تعتمد على ما يقوله النص بتماسك واتساق، بل على انعدام متعمد للتماسك والاتساق والشمولية Incoherence. فقفز الموضوعات Topic-Skipping، والسكوت عن ذكر الأشياء Silence، والتغييب لبعض التفاصيل Absence[28]، التي توظف بشكل أساسي في هذا النوع من الروايات، مرتبطة بالأيديولوجيا التي تختفي وراء التراكيب، والمرتبطة بنمذجة الشخصيات. وهذا يعني أن ما لا يقال أو ما لا يصرح به في النص في هذا النوع من الأدب الرائج يعادل، من حيث الأهمية، ما يصرح به النص.

أما عن اللغة فتتميز روايات «ملز آند بون» بلغتها التي تحمل أبعادا إضافية تتجاوز الهدف التبليغي للغة Communication، وتتعمد الخروج على ما سماه جرايس Grice بالمبادئ الأساسية للتعاون Cooperation. وهذه تشمل: مبدأ الكمية (لا أقل ولا أكثر مما يلزم)، ومبدأ النوعية (الصدق فيما يقال: أي أن تقصد ما تعنيه الألفاظ)، ومبدأ الشفافية (المباشرة في القول: الابتعاد عن المجاز)، ومبدأ المناسبة (أن يتناسب ما يقال وكيفيته مع الحال). والخروج المتعمد على هذه المبادئ Flouting كأن يستطرد المتحدث، أو أن يقول شيئا ويقصد عكسه، أو أن يخرج عن الدلالات المباشرة إلى الدلالات المجازية والاستعارية، أو أن يتحدث بما لا يناسب المقام أسلوبا وموضوعا، كل هذا يكون لغرض خفي مقصود لذاته Implicature. واللغة في روايات «ملز آند بون» تخرج على تلك المبادئ جميعا، فهل يتنبه المترجم لذلك؟

٣ - دور المترجم في إعادة ترجمة النوع: نجاح أو فشل؟

نأتي هنا إلى دور المترجم الذي يعد قارئا وكاتبا في آن واحد، فهل يدرك أهمية الخصائص التي ذكرت وضرورة المحافظة عليها؟ أم أنه غالبا ما يعمل تحت تأثير عوامل شتى، بما في ذلك أنواع الروايات الموجودة في الثقافة المستقبلة، والتي قد تكون مشابهة للنوع المترجم أو مختلفة عنه، فيبقي على خصائص النوع، أو يغير فيها ليكون استقباله أكثر قبولا؟

سنقدم بداية بعض الترجمات التي تمكنت من المحافظة على تلك الخصوصية اللغوية. ومع أنه من الصعوبة أن نحدد ما إذا كان المترجم قد نجح بسبب إدراكه

لأهمية تلك الخصوصية اللغوية، وبالتالي خصائص النوع، أو أن الترجمة الصحيحة كانت محض مصادفة، فإننا سنعرض لبعض الجوانب التي تشير إلى نجاح الترجمة، وأخرى تشير إلى فشلها. وسنحاول بعد تلك العملية الوصفية أن نقدم تفسيرا لأسباب الفشل، لنوضح أهمية معرفة المترجم بتقاليد النوع الأدبي كما هي في ثقافتها المنتجة، ولكي نحاول الوصول إلى كيفية المحافظة على تقاليد النوع وفي الوقت نفسه التوافق مع الثقافة المستقبلة.

٣-١- الأفعال متعددة الدلالات core verbs

1. ST. She swept out of the room (LS, p.84)[٢٩]

ت. وهرعت خارج الغرفة[٣٠].

الفعل متعدد الدلالة swept تُرجم بشكل جيد باستخدام كلمة «هرعت» التي تعطي معنى السرعة والقلق في آن واحد.

2. ST. She wanted to snap, don't touch me! (LS, p.82)

ت. وأرادت أن ترد عليه بحدة

هذه الترجمة ناجحة أيضا، نتيجة استخدام كلمة «بحدة» التي تعطي دلالة الغضب والتصميم.

٣-٢- الصفات الحسية

3. ST. There was no heat in his tone, nothing but a cool and deadly intent. (LS, p.132)

ت. لم يكن في صوته أي شفقة، لا شيء سوى التصميم البارد الحازم.

الصفات ترجمت بنجاح بالاحتفاظ بالجوانب الحسية (البارد-cool).

4. ST. And then was nothing but a thick silence (LS, p. 137)

ت. وساد بعد ذلك صمت عميق.

الصفة الحسية Thick ترجمت إلى «عميق» والتي تعطي بعدا مشابها مما يشير إلى نجاح الترجمة.

5. ST. His face looked bloodless (LS, p. 140)

ت. وبدا وجهه شاحبا

تُرجمت الصفة بنجاح و جرت المحافظة على القيمة اللونية.

٣-٣- تزامن الأحداث

6. ST. Venetia frowned, biting down her lower lip (LS, p. 12)

ت. فأجابت مقطبة جبينها وهي تعض على شفتها السفلية

جرت المحافظة على وقوع الحدثين في وقت واحد.

٣-٤- العامل غير البشري كفاعل

7. ST. How kind! Sarcasm sharpened her voice. (LS, p. 87)

ت. فقالت: ما ألطف ذلك، كان التهكم قد جعل صوتها أكثر حدة.

هذا الأسلوب غير شائع في الاستخدامات اللغوية غير الأدبية، واستخدامه هنا يوحي إما بالتأثر باللغة الإنجليزية أو بتأثير اللغة الأدبية في لغة المترجم.

٣-٥- اللغة المجازية

8. ST. She was beginning to feel as iff were walking on pins (LS, p. 128).

ت. تشعر وكأنها تسير على الجمر.

تُرجمت الصورة البلاغية إلى صورة بلاغية أخرى من حقل دلالي مختلف، ومع ذلك كانت الترجمة ناجحة. ويبدو أن تبديل الحقل الدلالي بحقل آخر من الأساليب الكثيرة الاستخدام كما يوحي المثال التالي:

9. ST. Slicing through the torrid atmosphere like a steel blade (LS, p. 137).

ت. يشق مرارة ذلك الجو كحد السيف.

٣-٦- قفز الموضوعات

10. ST. "... we have several arrangements to discuss". "The wedding? Or the merger?" She asked with chilling sarcasm. He was leaving, staying at a hotel, and it hurt. Just when she believed they were growing closer, he backed off. (LS, p. 139).

ت. إن ثمة تدابير عدة يجب أن نتحدث فيها، «هل عنيت الزفاف أم دمج الشركتين؟»، يمكث في فندق... هذا شيء مؤلم، ذلك أنه في الوقت الذي ظنت أن الصلة بينهما توشك على الالتحام، إذ به يتراجع دون أن تدرك السبب.

نلاحظ أن المترجم حافظ على التركيب من حيث القفز في الموضوعات، لأن تلك خاصية هامة من خصائص النوع.

في نهاية هذا الرصد الذي يمكن أن نسميه «نجاحا»، نستطيع أن نخمن أن المترجم كان واعيا بخصائص النوع الذي يترجمه، وبأهمية هذه الخصائص. ويمكننا أيضا أن نخمن أن الترجمة الناجحة جاءت عفوية ولم يقصدها المترجم. وقد زاد الأمر تعقيدا أن المترجم لجأ إلى عدة وسائل للمحافظة على تلك الخصائص. ففي مجال الأفعال متعددة الدلالة نجد أنه وظف اللغة العربية الفصحى بدلا من اللغة المحكية التي تنطق بها الشخصيات، ولعل لذلك أسبابا عدة منها أولا، محاولة الارتفاع بالنوع من خلال اللغة إلى مستوى الأدب الرسمي، وثانيا، استخدام اللغة العربية الفصحى لضمان شريحة قراء أكثر اتساعا في جميع أقطار الوطن العربي.

٤- نقد الترجمة: أسباب النجاح والفشل

سواء أكان النجاح والفشل في الترجمة عفويا أم نتيجة جهد ووعي وتحليل، فإن هذا ينبغي ألا يكون محور نقد الترجمة Translation Assessment. فهذا الحقل المعرفي الذي بدأ، في الأونة الاخيرة، يشكل جزءا حيويا ومهما من نظرية الترجمة معني أساسا بتحليل أسباب النجاح أو الفشل، وربط ذلك بالممارسات الاجتماعية، والمهنية، والنصية التي تكتنف عملية الترجمة. ومحاولة التفسير ستنطلق من عدة محاور مرتبطة بالثقافة، واللغة، والمعرفة بالنوع، وتأثير الأدب الرسمي. وهذا الفصل بين المحاور المختلفة ضرورة من ضرورات البحث، إذ إن هذه المحاور في الحقيقة تتقاطع وتشترك وتتفاعل، وسأحاول توضيح ذلك من خلال التعليق على بعض الأمثلة.

يعرف نيومارك Newmark الثقافة بأنها «طريقة حياة وطريقة تطبيقها الخاصة بجماعة لغوية»[٣١]. والثقافة تشمل:

١- البيئة Ecology: الحيوانات والنباتات والجو المحلي والجبال والصحارى والثلج... إلخ.

٢- النتاج المادي الثقافي Material Culture: الطعام والثياب والمنازل ووسائل التنقل والاتصال.

٣- الثقافة الاجتماعية Social Culture - العمل والراحة.

٤- المؤسسات، والتقاليد والأفكار - السياسية والاجتماعية والقانونية والدينية والجمالية.

٥- العادات والأعراف Gestures and habits.

لنأخذ الآن هذه العوامل ونتدارسها كلا على حدة في سياق الترجمة التي نحن بصددها.

٤-١- الثقافة الاجتماعية

حيث يعد موضوع الجنس (الإيماء به، وعلاقات الحب، ... إلخ) من أهم العناصر ضمن هذه المنظومة.

ST. She wanted to snap. don't touch me! (LS, p. 82).

ت. وأرادت أن ترد عليه بحدة

لقد حُذِفَت الجملة الثانية «لا تلمسني»، ولعل ذلك بسبب الحساسية الثقافية من قضايا الاختلاط والقرب بين الجنسين. ولو راجعنا الترجمة بأكملها، لوجدنا أن معظم الحذف يقع ضمن هذه الخانة، وأن القضايا الجنسية يجري تجنبها. والحذف لا يقتصر على جملة عابرة، ولكنه يتجاوز ذلك أحيانا ليشمل صفحة كاملة أو حتى صفحات. ومن الضروري أن نشير إلى أن المترجم حين يقوم بعملية الحذف هذه، فإنه لا يحاول تغطية الفراغ أو التعويض عنه، ولكنه يتابع الترجمة وكأن شيئا لم يحدث، مما يؤدي إلى خلل في السرد وانقطاع في تطور الأحداث.

إن الحساسية تجاه الثقافة المستقبلة لا يمكن اتخاذها مبررا لما يمكن تسميته باستراتيجية ترجمة ضعيفة. ومن هذا المنطلق فإن القضايا الجنسية التي تُحذف لا بد من التعويض عنها وفق استراتيجية التعويض Compennsation، أي ملء الفراغ بعبارات أو فقرات تناسب الثقافة، وفي الوقت ذاته تناسب النص، كأن نستخدم في المثال السابق عبارة «ابتعد عني» بدلا من «لاتلمسني»، وهذا أقل ما يمكن للمترجم أن يفعله. وفي الحقيقة فإن نظريات الترجمة تعلم المترجم بأن مثل تلك المقولات لا تشكل حساسية للثقافة المحلية. فالنص يصور حياة الآخر، وعلى المترجم ألا يتعامل معه وكأنه خطر على المستقبل. وفي مثل تلك الحالات التي يفضل المترجم فيها عملية الحذف، فإنه يكون قد أخضع الأدب المترجم للمقولات التربوية للأدب، وهذه من خصائص الأدب الرسمي الذي لا يسمح للأدب الرائج أن يحتل مكانه الصحيح في دائرة الأدب. وهذه المقولة تصدق على المثال التالي أيضا:

ST. He shot at her cynically, getting to his feet, magnificently male, totally unashamed of his nakedness (LS, p. 98).

الجملة بأكملها حُذِفَت. ففيها بعض المشكلات على مستوى المصطلح كما هي الحال في كلمة Cynically التي تترجم عادة إلى «باستهزاء». والاستهزاء جزء من المعنى الذي يتجاوز الاستهزاء ليشمل معنى «التشكيك». هذه صعوبة اصطلاحية بحتة. ولكن العنصر الأهم هو المشكلة في مصطلح nakedness الذي يعد من المحرمات الاجتماعية. ومرة أخرى يمكننا فهم الأسباب التي دفعت المترجم إلى الابتعاد عن المحظورات. ولكن حين تصبح هذه المحظورات جزءا من تصوير الشخصية، فإن الحذف سيؤدي إلى فقدان جانب مهم من خصائص العمل، لأن تلك الجوانب تؤثر في سلوك الشخصيات، وفي تطور الأحداث، مما لا يمكن إغفاله. ومن الأمثلة الأخرى:

ST. Whenevver he came near her, her pulse rate soared. (LS, p. 84).

الإشارة الجنسية حُذِفَت. ولكننا يجب أن نتذكر أن أيديولوجيا هذا النوع من الروايات يصر على وصف المرأة (الأنثى) على أنها مخلوق ضعيف، بحاجة إلى الرجل، وباعتبارها مفعولا به لا فاعلا. وعبارة Soaring pulse هي إحدى الوسائل اللغوية التي توظف لخدمة هذه الأيديولوجيا. وحين تحذف هذه المقولة فإن المترجم يحذف أو يؤثر في الأيديولوجيا التي يحملها النص، خاصة حين يتكرر الحذف في مواضع كثيرة.

٤-٢-المعتقدات

نحن معنيون هنا بالقيم والمعتقدات الغربية التي تتناقض مع المعتقدات الإسلامية.

ST. She downed the remainder of the wine in her glass... (LS, p. 86)

ت. أفرغت في فنجانها بقية القهوة من الإناء.

مفهوم النبيذ حُوِّل إلى القهوة ليتناسب مع الثقافة الإسلامية. ولعل هذا هو رد فعل المترجم، وهو توجه يتضح من خلال الأمثلة الكثيرة، حيث يحاول المترجم تجنب أي جدل مع المفاهيم الدينية. ومع ذلك فإن سلوك الشخصيات في المناسبة الاجتماعية الخاصة بالنوع، من العناصر الأساسية التي يجب مراعاتها إن نحن أردنا المحافظة على النوع متماسكا. والاختيارية في الإبقاء على أجزاء وحذف أو تغيير أجزاء أخرى قد يؤدي إلى تطويع ليس له ما يبرره للنوع المترجم Domestication. ومن هنا فإن استراتيجية التغريب Foreignization التي طورها Venuti[٢٢]. هي الأكثر صلاحية في مثل هذه الحالات. ومن البدائل غير المرضية أن يترك النوع دون ترجمة، نتيجة التوجه الذي ينظر إليه باعتباره ضارا أخلاقيا. أما الاختيارية والعشوائية في التغيير والحذف والقولبة فهي بلا شك من الاستراتيجيات الضارة بالنوع.

وبعد كل هذا فإن القارئ على دراية بأن هذا النوع مترجم وأنه يمثل أسلوب حياة لا بد من المحافظة عليها. فمن المتوقع أن الثقافة الإسلامية ترفض احتساء النبيذ، ولكن الخمر والنبيذ يشكلان سلوكا طبيعيا في المجتمع الغربي، بالاضافة إلى غنى تلك المصطلحات بالإشارات الثقافية. فمثلا الإشارة إلى النبيذ (النبيذ الأحمر بشكل خاص) تحتمل دلالة الشعور بالحاجة إلى التقارب، أو إقامة علاقة، أو ما يشابهه. وقد يكون اسم النبيذ دلالة على غنى الشخصية أو سلطته. وفيما يخص المرأة فإن مثل هذه الالتفاتات تشير إلى جرأتها ودرجة تحررها. لذلك فإن التعامل مع تلك المحظورات أو العناصر شديدة الحساسية ثقافيا، لا بد أن يكون واضحا من حيث أهميته في خدمة العمل. ولعل اتباع استراتيجية التغريب تكون أفضل لأنها على ما يبدو الأصلح في مثل هذه المواقف.

ST. And his chosen female companion would not be teenagers-God, how she hated that... (LS, p.9).

ت. ثم إنه بالنسبة إلى النساء لا يمكن أن يختار المراهقات طبعا، لشد ما كانت تكره هذا اللقب.

كلمة God لم تستخدم هنا للإشارة إلى مفهوم أو معنى ديني، بل من أجل التعجب. وحيث إن ذلك لا يخدم النوع الأدبي فلا بأس من تطويع الكلمة: فأي صيغة تعجب في العربية ستؤدي الوظيفة ذاتها. وفي العربية فإن مقولة «يا إلهي» على سبيل المثال تحمل الدلالة نفسها، وكان من الممكن استخدامها. وهذا يقودنا إلى عدم فهم السبب الذي قاد إلى حذف الصيغة، والتفسير الأكثر احتمالا هو الوقوف عند المعنى السطحي، كما يوضح ذلك المثال التالي:

ST. Silently refusing everything-both the heaven and hell (LS, p.98).

ت. رافضة، في صمت، كل شيء، رافضة الاثنين العرضين.

فالمترجم أخفى heavens and hell ضمن «كل شيء» متجنبا المصطلحات ذات الدلالات الدينية. ومن الواجب التنبيه هنا إلى الكيفية التي تركت عليها الجملة من ضعف بعد الحذف

غير المبرر وعدم محاولة التعويض. وهذا ما قصدناه سابقا حين تحدثنا عن الحذف وعدم التعويض عما يحذف.

٤-٣- العادات والتقاليد

وهذا يشمل السلوك المقبول في اللباس والأكل وجوانب الحياة اليومية الأخرى.

ST. Close-fitting black trousers (LS, p.84).

ت. بنطالا أسود

إن الاقتصار على ترجمة لون اللباس دون التعرض لأوصافه المذكورة في النص الأصل، يمكن شرحه من حيث عادات اللباس المختلفة بين الشرق والغرب. ولكن سببا أقوى يمكن استيضاحه من خلال التفكر بمقولة «الضيق»، خاصة أنها مستخدمة لوصف لباس الرجل حيث تحمل العبارة في طياتها إشارات جنسية وحضارية غير شرقية. فاهتمام الرجل بإبراز جمال جسده غير مقبول. وهذا المثال يوضح أيضا تقاطع أكثر من عامل في رمز واحد حيث نجد العادات والدين والثقافة كلها حاضرة.

بعض العناصر الخاصة بالثقافة تكون ثابتة، خاصة فيما يتعلق بالأشياء التي تتواجد في ثقافة ما ولا توجد في ثقافة أخرى. وهذا يحدث انفصالا ثقافيا على المترجم أن يعرف كيف يتعامل معه. والمترجم الذي قام بترجمة الرواية لم يكن بقادر على التعامل مع مثل ذلك الاختلاف، ونجده يفضل الحذف كما في المثال التالي:

ST. What felt like pounds of snow (LS, p.102).

فوحدة القياس (الباوند) حذفت لأن المقياس المستخدم عربيا هو الكيلو وليس الباوند. كان بإمكان المترجم التعويض عن تلك الوحدة باستخدام الكيلو أو الطن، والتي ستعطي دلالة مشابهة بدلا من العدول إلى الحذف. والمثال التالي أيضا يوضح كيف أن بعض الثقافات تقيم الأشياء بطرق مختلفة:

ST. Beneath the olive tones of his skin (LS, p.90-1).

حُذِفَت هذه الجملة أيضا. والجملة تشير إلى بعض الأعراف، فالبشرة السمراء (البرونزية) ذات إيحاء إيجابي في الغرب، بينما هي ذات إيحاء سلبي في الثقافة الشرقية، نتيجة ارتباطها بالعمال الذين يقضون معظم ساعات عملهم تحت الشمس. ولعل الاحتفاظ بهذا الوصف لا يقود القارئ إلى فهم مدلولاتها التي تتجاوز حدود لون البشرة لتدل على نمط حياة: كيفية قضاء وقت الراحة، غنى الرجل، أصوله الإيطالية. والدلالة ذات الأهمية الأكبر هنا الالتزام بتقاليد النوع، وصفات الشخصية المنمذجة: رجل أسمر وطويل.

٤-٤- المؤسسات

وهذه تضم المؤسسات الاجتماعية المختلفة مثل المدرسة وأماكن العمل وأماكن الترفيه... إلخ.

ST. Coupled with expennsive education at a girls convent school where the nuns

zealous strictness had meant... (LS, p.12).

ت. هذا كله، إلى جانب ثقافتها التي تلقتها في مدرسة محافظة تحت إشراف المدرسات المتزنات، كان يعني....

لقد جرى استبدال convent school وكلمة nuns بكلمات أكثر مناسبة للثقافة المحلية، إذ جرى تحويل الأولى إلى «مدرسة محافظة» والثانية إلى «محافظات». وبما أن مدارس الراهبات هي من المدارس التي تنتشر في العالم العربي، وبما أن وزنها الثقافي يشبه وزن غيرها في الغرب، كان على المترجم أن يحتفظ بتلك الإشارة، خاصة وأنها تؤثر في رسم الشخصية.

من هنا نلاحظ أن المعايير التي تحدد ما يمكن حذفه وما يمكن استبداله أو تغيره يعتمد إلى حد كبير على مدى مساهمة تلك العناصر في تحديد النوع. وبعض العبارات أو الألفاظ التي تبدو هامشية في أحيان كثيرة من الممكن أن تكون مركزية للعمل كما هي الحال في المثال التالي:

ST. polished oak Elizabethan sideboard (LS, p.86).

حُذِفَت هذه الجملة، لأن الأثاث القديم وما يحمله من إيحاءات قد يكون ثانويا، ولكن الجملة لها أهمية خاصة فيما يسمى لعبة الحقيقة غير الواقعية التي تميز الأدب الرائج. وكان من الممكن التعويض عن الإيحاء باستخدام مصطلح مثل «السجادة الفارسية». وهذا ما يسمى بالمعادل. ومثل تلك الإستراتيجية كان من الواجب اتباعها في المثال التالي:

ST. She's rapidly approaching her sell-by date, she needed someone to Keep her (LS, p.134).

ت. كانت تريد رجلا يزودها بكل ما تريد أو تظن أن لها الحق فيه.

أسلوب التسوق الغربي حُذِفَ. والأهم من ذلك على الصعيد الأيديولوجي هو النظر إلى المرأة باعتبارها سلعة. وكان باستطاعة المترجم استخدام بعض المقولات المتداولة في العربية مثل «فاتها قطار الزواج» ليدل على مثل تلك الأيديولوجيا.

٤-٥- البيئة والمحيط

ST. The green Sardinian dressed-granite slabs (LS, p. 149).

ت. يحدثان صوتا منخفضا على البلاط الأخضر.

جميع الإشارات إلى نوع الرخام والأرضية حُوِلت إلى البلاط الأخضر وهو من علامات الترف.

ST. We could lie in the sun all day (LS, p.137).

هذه الجملة لم تترجم لأسباب بيئية. فالاسترخاء تحت شمس المتوسط الحارقة ليس من العادات المتبعة في الشرق، ولعله من الممارسات غير المتعة. وهنا تظهر أهمية أخذ مثل هذه العناصر الخاصة ببيئة مختلفة بعين الاعتبار. فالقارئ يقرأ عن تجربة شخصية أخرى، في

ظل ظروف معيشية وبيئية أخرى قد تختلف عن خبرة القارئ وظروفه. وهذا يعني أن اللجوء إلى الحذف في أغلب الأحيان هو من الاستراتيجيات غير الناجحة دوما.

يمكننا أن نقول إن العناصر المذكورة سابقا ضرورية لتشكيل النوع، وحين يجري تحويلها أو تغييرها أو حذفها فإننا نهدد النوع. وفي هذا الجزء سوف أركز على الجوانب المتعلقة بتصوير شخصية المرأة باعتبارها مخلوقا ضعيفا وبحاجة إلى عناية الرجل. وبينما كانت مناصرات الحركة النسوية من مثل Germaine Greer يعتقدن أن «الحب الرومانسي وتمثيله الأدبي ليس إلا شكلا من أشكال الخيانة، يهدف إلى منع النساء من إدراك التهميش الذي يعشنه، ومنعهن من البحث عن وسائل للتخلص من وضع الخضوع في مجتمع مسيطر عليه اجتماعيا»[33]. يرى بعض الباحثين أن هذا النوع من الروايات واسع الانتشار بين القراء، ليس فقط في المجتمعات الغربية، وإنما في مجتمعات أخرى تختلف ثقافاتها عن الثقافة الغربية بسبب حاجة القراء إليه[34]. فكل عمل رومانسي هو فرصة لممارسة القهر الشعوري والعواطف المكبوتة في عالم الحياة اليومية. فالأعمال الرومانسية تمنح القارئ فرصة للهروب من الواقع القاسي.

ويثير بايزيس Paizis[35] عدة أسئلة فيما يخص الأسباب التي تجعل ترجمة هذه الروايات مما يشد انتباه المترجمين ويسأل: لماذا يقرأ القارئ الأجنبي رواية رومانسية؟ هل هي الأسباب نفسها التي تجعل القارئ المحلي يقبل على قراءتها؟ إلى أي حد يجذب القراء الأجانب بسبب الأصل الغريب للعمل؟ وهل الدافع إلى قراءة العمل الرومانسي هو الهروب، الواقعية أو تأرجح ما بين هذين؟

بعيدا عن خصوصية كل ثقافة، يبدو أن القراء يستجيبون للتقسيمات الجنسية والأيديولوجيات النسوية والذكورية داخل المجتمعات بالطريقة نفسها. قوة الأنواع المشابهة لـ ملز آند بون تأتي من قدرتها على التعبير عن التراكيب الاجتماعية (المؤسساتية) الخاصة بموقع المرأة والرجل، بغض النظر عن خصوصية المجتمع. وهذه التراكيب المؤسساتية تأخذ صيغة مختلفة، ووجها محليا خاصا بكل جماعة. وكما أشار بايزيس Paizis فإن القارئ «يمكن أن يكون منجذبا لنماذج الثقافة الأنجلو- ساكسونية المتميزة بكم أوفر من الحريات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الخاصة بالمرأة»[36].

ومن القضايا التي تلفت انتباه الباحثين في روايات ملز آند بون أنه وعلى الرغم من سعة انتشارها بين القارئات النساء، إلا أن النوع يصور المرأة مخلوقا ضعيفا، مما يثير التساؤل وربما الدهشة. فالروايات تتحرك حول مفهوم عدم الاطمئنان: البطلة لا تشك في قدرتها على لفت انتباه البطل فقط، وإنما تخاف أن تكون موضع سخريته[37]. لذلك على المترجم أن يحافظ على العبارات والأساليب التي تساهم في إظهار ذلك الضعف مثل.

ST. Her thighs firmly anchored by the power of his (I.S, p.8).

حذفت هذه الجملة لأسباب ثقافية قد تكون متصلة بدلالة كلمة thighs. ولكن هذا المثال يوضح علاقات القوة المعبرة عن أيديولوجيا ملز آند بون، وكان من الواجب الاحتفاظ بها. هذا يعكس عدم تقدير المترجم لخصائص ذلك النوع، وبالتالي عدم الإبقاء عليها في أثناء الترجمة. أو أنه يعرف النوع وأيديولوجيته، ولكنه يعاني ضغطا ثقافيا حين يتعلق الأمر بأعضاء المرأة. ولعل الرؤية ذاتها تنطبق على الجملة التالية التي حُذفت أيضا:

ST. Hard hand on her shoulders thhrust her away (LS. P.8).

والحذف لا يقتصر على الجملة، وإنما يشمل فقرات كاملة كما هي الحال في المثال التالي ودون مبرر. وهي فقرة تصرح باعتماد النساء على الرجال وحاجتهن إلى الحماية، وهذا أساسي في روايات ملز آند بون.

ST. One way or another, she was going to make their marriage work, earn his respect and love as she hadn't the strength of will necessary to cut him totally out of her life (LS. p. 128).

الفقرة التالية ذات كثافة دلالية تكشف عن موقع الرجل بالمقارنة مع موقع المرأة، ومع ذلك حذفت.

ST. If she couldn't... without Rossi looking at her as if he were privately measuring her for a pair of cement boots, then she might just as well give up all her hope of a partnership of equals and take a crash course in how to be a doormat (LS. p.134-5).

الجملة التالية حذفت على الرغم من إشارتها إلى ضعف المرأة واعتمادها على الرجل.

ST. If she screamed loudly enough to alert Carlo, he would come to her rescue (LS, p. 135).

باختصار فإن هذا الحذف غير المبرر خطير جدا. فهذه الجمل تعمل كوسائل تؤكد أيديولوجيا معينة. ويمكننا أن نستنتج أن المترجم لم يقدر دور هذه الفقرات التي تعد من مكونات الخطاب.

٤-٦ دور الأدب الرسمي

يهتم هذا الجزء بتوضيح دور المترجم في الارتفاع بالأدب الرائج إلى مستوى قريب مما يشار إليه بالأدب الرفيع أو الرسمي وأحيانا المركزي، ليكون النوع المترجم أكثر قبولا. ولعل الحذف الذي لاحظناه أعلاه مرتبط بهذا الهدف أيضا. على سبيل المثال:

ST. As if though a blanket of icy mist (LS, p. 93).

ت. وسمعته يقول وكأنه يتكلم من وراء حجاب.

إن تعبير «من وراء حجاب» بمحموله الثقافي الديني، وأسلوبه الرفيع، يوظف هنا كي يستحوذ المترجم على انتباه القارئ من خلال استخدام «تعبيرات جاهزة» Cliches.

ST. He was a fever in her blood, a Wildness that could never be tamed. He was her love, her mate now and for always. (LS, p. 154).

ت. إنه حبها رفيق عمرها الآن وإلى الأبد.

حذفت الجملة الأولى والثانية بسبب المفاهيم الثقافية على الأغلب. وجملة الآن وإلى الأبد من التعبيرات الجاهزة لغويا في العربية، وبالتالي فهي تقع في حيز الرسمية. أما مقولة now and always فهي من المقولات غير الجاهزة، وبالتالي غير الرسمية، وتختلف عن مقولة Now and for ever المعادلة من حيث الجاهزية والرسمية للمقولة التي استخدمها المترجم. والجملة الأم تهدف بانزياحها عن الاستخدام الجاهز إلى لفت انتباه القارئ، وحين يغفل المترجم دور هذه الجملة وأمثالها في خدمة النص، فإنه ينقل اللغة من مستواها المقصود (غير جاهز) إلى مستوى رسمي، مما يؤدي إلى رفع مستوى النوع في السياق الثقافي، ولكنه يؤثر في خصائص النوع ويغطيها.

ST. Words pierced... like the blade of a knife (LS, p. 157).

ت. كطعنة نجلاء في الصميم.

في هذا المثال أيضا نجد محاولة المترجم للارتقاء بالمستوى اللغوي إلى درجة كبيرة من الرسمية من خلال «طعنة نجلاء»، التي لا تناسب خصائص هذا النوع من الروايات. كما ذكرنا سابقا، روايات ملز آند بون توظف لغة قريبة من اللغة المحكية، التي لا تلجأ إلى هذه الدرجة العالية من الرسمية. ومخاطر تكرار هذه الاستراتيجية يمكن التنبؤ بها إذا ما اعتبرنا الترجمة إحدى الوسائل الرئيسة في نقل الأنواع الأدبية بين الثقافات المختلفة. فالمترجم هنا يحمل النص المترجم (النوع) ما لا يحتمله النص الأصل، ويضلل القارئ الذي يقدم له العمل. إضافة إلى ذلك فإن هذا النوع يقصد إلى التسلية والترفيه، ولذلك يعمد إلى استخدام لغة شائعة وكثيرة الاستخدام. أما حين يقدم المترجم ألفاظا من العربية غير المستخدمة، كما في المثال التالي، فإنه يخرج على خصائص النوع. فالمترجم يستخدم لفظ «تذرع»، الذي لا يناسب السياق أولا، ولا يناسب النوع ثانيا.

ST. Grimly, she paced her bedroom floor (LS, P. 101).

ت. أخذت تذرع أرض غرفتها.

وهذا لا يعني أن لغة هذه الروايات لا تحتمل الأساليب البلاغية، ولكن مثل هذه الأدوات قليلة نسبيا. ولعل هذا يعود إلى قلة استخدام اللغة المجازية في المواقف الحياتية اليومية، كما في المثال التالي:

ST. He stole away her breath not to mention her heart (LS, p.2).

ت. فقد سلب عقلها.

فهذا التعبير على الرغم من كونه بلاغيا يناسب الجملة المترجمة أولا، والموقف المستخدم فيه ثانيا، فلا ضرر في توظيفه، خاصة أنه يستخدم في الحديث اليومي أيضا.

٥- الخاتمة

من هذه العينة المختارة نجد أن المترجم لم يحافظ على خصائص النوع دائما، لأسباب تتعلق بالضغوط الثقافية واللغوية المحلية. والنوع الغربي بصورته الأم يعتمد اعتمادا رئيسيا على هذه التقاليد المتبعة من قبل الكتاب، والمتوقعة من قبل القارئ. ولكن المترجم يتبع استراتيجية «تطويع النص» Domestication حيث يحذف كل ما له علاقة بالمخالفات الثقافية بشكل عام، سواء كانت لغوية أو دينية أو اجتماعية. والأهم من كل ذلك أن المترجم يحاول من خلال ترجمته اتباع نمط كتابي (روائي) معترف به، وهو ما يشار إليه بالرسمي The Canon.

وبما أن للمترجم حرية اتباع استراتيجية التغريب Foreignization أو استراتيجية التطويع حين ترتبط الترجمة بنوع مقنن في سياقه الأصلي، فإن من واجب المترجم، كما نعتقد، أن يتبع الاستراتيجية الأولى. فهذا النوع من الروايات هو نوع غربي يعكس نمط حياة غربية. وإن كان القارئ يريد قراءة هذه الروايات فمن حقه أن يحصل على النوع مترجما دون تحريف أو تغيير. أما استراتيجية التطويع فإنها تلغي خصوصية هذا النوع، ونمط الحياة التي يعكسها، بالإضافة إلى منع النوع من التطور في السياق الثقافي الجديد، نظرا إلى فرض معايير مقبولة مسبقا عليه، وعدم السماح له بالتعبير عن خصوصيته.

من هنا فإن المترجم عليه أولا أن يحدد مميزات وخصائص النوع، ومن ثم فإن من واجبه أن يحافظ على تلك المميزات ليحافظ على موقع النوع. فهدف المترجم هو المحافظة على التأثير الذي يتركه النص في القارئ، وأن يعيد صياغة الصور والوقع الصوتي والأسلوبي Tone كما هي في النص الأم. ولعل أهم الهفوات التي سقطت فيها هذه الترجمة هي:

١- الخروج على سجل النص الأم في عدة مواضع. على سبيل المثال، كان النص المترجم أكثر رسمية من النص الأم.

٢- الهدف من النص أيضا جرى الخروج عليه. فبينما كان النص الأصلي يهدف إلى التسلية وخلق عالم حالم جاء النص العربي مهتما بالحكاية والواقع الكلاسيكي.

٣- التناص (نتيجة التراكيب الجاهزة) غالبا ما يخطئ الهدف ويجبر القارئ على التفكير في قضايا لم يستهدفها النص الأم.

هوامش البحث

1 استخدمتُ مصطلح «تطويع» وأقصد به جعل النص المترجم يتفق لغويا وأيديولوجيًا وأسلوبيا مع المعايير المقبولة في السياق الثقافي المحلي الذي تترجم إليه. وأعتقد أن مصطلح «تطويع» يمكن أن يكون معادلا لمصطلح Domestication الإنجليزي الذي يذكر دائما في مجال استراتيجيات الترجمة. ويقابل مصطلح التطويع مصطلح التغريب Foreignization الذي يعني نقل النص بمكوناته المختلفة، سواء اتفق أم لم يتفق مع الثقافة المحلية.

2 الأدب الرائج Popular Literature وهي مقابله الأدب الرسمي Canon من القضايا التي شغلت الدارسين، وجعلتهم يحاولون التوصل إلى الأسباب التي أدت إلى الفصل بينهما، ثم الإعلاء من القيمة الفنية للنوع الثاني (الرسمي)، والتقليل من قيمة الأول (الرائج). وقد توصل عدد من الدراسات إلى أن هذا الفصل كان نتيجة الصراعات السياسية والثقافية والاقتصادية في المجتمعات المختلفة. وقد لعبت التحولات التي مرت بها المجتمعات أيضا دورا في ذلك الفصل. وكان لرعاية ومحافظة المؤسسات النقدية والأكاديمية دور في الإبقاء على هذا الفصل كي تحافظ على القيم الثقافية الرسمية المتوارثة. من هنا فقد استمر تهميش ما يسمى بالأدب الرائج حتى منتصف القرن العشرين، حيث ظهر عدد من الدراسات التي أولت الأدب الرائج اهتمامها، وبدأت بتغيير النظرة الدونية التي لازمت هذا النوع. يمكن مراجعة الدراسات التالية حول هذا الموضوع:
Ashly. B. (1997), Reading Popular Narrative: A source Book, Leicester: Leicester University Press; Fiedler, L. (1975), "Towards A Definition of Popular Literature", in Bigsby, C. (ed.), (1975), Superculture: American Popular Culture and Europe, Bowling Green, Ohio: Bowling Green Univesity Press: Nash, W. (1990), Language in Popular Fiction, London: Routledge.

عرف هاليدي السجل بأنه: «مجموعة من المعاني المناسبة لغرض لغوي معين من حيث الألفاظ والتراكيب».

3 انظر:
Halliday, M.A.K., (1978), "Sociolinguistic Aspects of Mathematical Education", and "Language as Social Semiotic" reprinted in Language as social semiotic, London: Edward Arnold, pp. 195, 111.

4 المرجع السابق.

5 انظر:
Nash. W. (1990), Language In Popular Fiction, London: Routledge, p.2-3.

6 Yule, GG. (1996), Pragmatics, Oxford: Oxford University Press, p. 3.

7 Austin, J. (1962) How to Do Things with Worrds, Oxford: Oxford University Press; Davis, S. (ed.), (1991), Pragmatics: A Reader, Oxford: Oxford University Press; Leech. G. (1983), Principles of Pragmatics, London: Longman.

8 انظر:
Austin, J. (1962) How to Do Things with Words.

9 انظر:
Searle, J. R. (1969), Speech Acts, Cambridge: Cambridge University Press.

10 ذكر فان دايك هذه التقسيمات في كتابه:
Van Dijk, T. (1977), Text and Context: Exploring in the Semantics and Pragmatics of Discourse. London: Longman.
وقد ترجم عبدالقادر قنيني الكتاب تحت اسم: النص والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، (٢٠٠٠)، المغرب: أفريقيا الشرق، وترجم انواع Speech acts تحت مسميات مختلفة. انظر: ص٢٦٣.

11 انظر:
Yule, G. (1996), Pragmatics, Oxford: Oxford University Press, p.48.

12 انظر المرجع السابق، ص٤٨.

13 السابق، ص٤٩.

14 Grice, P. (1975) "Logic and Conversation", in Cole, P. & Morgan, J. L. (eds) Syntax and Semanntics, Volume 3, Speech Acts, New York: Academic Press, pp. 41-58.

15 الأفعال احادية الدلالة Core Verbs هي التي تحتمل إيحاء واحدا ولا تتعدد تأويلاتها مثل خرج. أما الأفعال متعددة الدلالات Non-Core Verbs فهي التي تقدم إيحاءات متعددة وتحتمل تأويلات مختلفة مثل هرع.

16 انظر:
Saussure, F. (1915), Course in General Linguistics, trans. Baskin, W. (1959), New York: The Philosophical Library Inc., p. 16; Eco, U. (1976), A Theory of Semiotics, Bloomington and London: Indiana University Press, pp. 9-14; Barths, R. (1967), Elements of Semiology, trans. Lavers, A. and Smith, C., London: Cape, pp. 25-30.

17 Hatim, B. & Mason, I. (1997) The Translator as A Communicator, London: Routlegde, pp. 18-20.

18 Kristeva, J. (1986), "Word, Dialogue and Novel", in Moi, T. (ed.), The Kristeva Reader, Oxford: Basil Blackwell, pp. 34-61; Bachtin, M. (1986), Speech Genres and Other Late Essays, Emerson, C. and Holquist, c. (eds.), trans. McGee, V. W., Austin: University of Texas Press.

19 Swales, J.M. (1990) Genre Analysis: English in Academic and Research Settings. Cambridge: Cambridge University Press, p. 58.

20 Halliday, M. A. K. (1978), Language as Social Semiotic, London: Edward Arnold pp. 38, 111.

21 Kress, G. (1982) Learning to Write, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 123-4.

22 Kress, G. Learning to Write, p. 90.

23 Carter, R. and Nash, W. (1990), Language: A Guide to Styles of English Writing, Oxford: Blackwell. p. 99.

24 Batsleer, J. (1981) "Pulp in the Pink", in Ashly, B. (ed.), (1997), Reading Popular Narratives, Leicester: Leicester University Press, p. 219.

25 Batsleer, J. "Pulp in the pink" p. 220.

26 Margolies, D. (1983). "Guilt without Sex", Red Letters 14, 5-13, p.7.

27 Treacher, A. (1988), "What is Life Without My Love: Desire and Romantic Fiction", in Radstone, S. (ed.) (1988), Sweet Dreams: Sexuality, Gender and Popular Fiction. London: Lawrence & Wishart, p. 80.

28 Ashley, B. (1989) Reading Popular Narrative: A Source Book. Leicester: Leicester University Press, p. 116.

29 جميع النصوص المكتوبة بالإنجليزية مأخوذة من رواية
Legacy Of Shame by Diana Hamilton, published in 1993, Great Britain: Mills & Boon.
والتي أرمز لها بالحرفين (LS)، وبجانبها رقم الصفحة.

30 الحرف (ت) يرمز إلى النسخة المترجمة، والتي قامت بها بلقيس حوماني ضمن سلسلة عبير، مؤسسة النحاس: بيروت، ١٩٩٥، وترجمت الرواية تحت اسم سجينة الذكريات.

31 Newmark, P. (1988) A Textbook of Translation, London: Prentice Hall, p. 103.

32 Venuti, L. (1995) The Translator's Invisibility, London: Routledge.

33 Cited in Batsleer, J. (1981), "Pulp in the Pink", in Ashly, B. (1997), Reading Popular Narratives, p. 218.

34 Marggolies, D. (1983) "Mills & Boon: Guilt without Sex", Red Letters 14, 5-13, p. 12.

35 Paizis, G. (1998) "Category Romances-Translation, Realism and Myth", The Translattor. Volume 4, p. 1.

36 Ibid, p. 18.

37 Marggolies, D. "Mills & Boon: Guilt without Sex", p. 11.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 32 يوليو - سبتمبر 2003

الفكر النقدي العربي وضرورة تصويب الأسئلة

د. كريم أبوحلاوة (*)

انفرد التراث العربي عن سواه من القضايا التي شغلت الفكر العربي المعاصر، طيلة النصف الثاني من القرن العشرين، بتكوين بؤرة اهتمام مركزية استقطبت، في معركة امتلاك التراث، ومن ثم فهمه وتأويله وتوظيفه، التيارات الفكرية الرئيسية السلفية منها والحداثية.

وجاء التفكير في التراث، من حيث كونه رأسمالا رمزيا وذاكرة جمعية للأمة، لا لتعزيز مرجعيته، وإعادة بناء وعينا به عبر دراسته بالاستعانة بالمناهج النقدية فحسب، كما يعتقد المهتمون بالاطلاع على ما خلفه الأجداد ومعرفة قيمته الحقيقية وإمكان الاستفادة منه، بل من أجل امتلاك ذلك الرأسمال الرمزي واحتكار التعبير عنه والنطق باسمه لتحقيق أهداف وغايات غير معرفية وغير بريئة (إيديولوجية وسياسية) بالرغم من توسل أدوات المعرفة وأساليبها.

وأبعد من ذلك، يدرك معظم الذين جمعتهم معركة التراث، على اختلاف انتماءاتهم وتباين غاياتهم، انه لا قيمة لفهم التراث واستيعاب ثرائه الفكري وعمقه الحضاري بمعزل عن أسئلة الحاضر ورهاناته، لأن الخلاف ليس من أجل التراث بل الخلاف على التراث من أجل الحاضر، فالمنتصر في معركة تأويل التراث واحتكار تمثيله هو الأقدر على امتلاك الحاضر. لهذا السبب الوجيه يعتقد «عبدالإله بلقزيز» أن القضية في جوهرها هي «معركة تأويل الحاضر وامتلاكه واحتكار صوغه»[1]. وذلك بهدف السيطرة عليه بالاستعانة بما يمكن أن يقدمه التراث من معطيات أيديولوجية أو أفكار تعبوية، أو بما يقوم به من وظائف رمزية واجتماعية تفسر مجتمعة الطلب المتزايد على الدراسات التراثية.

(*) قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية - جامعة تشرين - الجمهورية العربية السورية.

وليس فيما سبق أي إيماءة أو محاولة للتقليل من شأن المقاربات المختلفة للتراث. فالمقصود هو توصيف تلك المقاربات لتوضيح الفروق غير الشكلية فيما بينها سواء من حيث أدواتها وأساليبها في تناول المسألة التراثية، أو من حيث غاياتها وأهدافها المعلنة والمستترة. فالمقاربة الأيديولوجية تختلف جوهريا عن المقاربة الإيبستمولوجية بمقدار اختلاف الاثنين عن المقاربة السوسيولوجية، وليس من الصعب اكتشاف مفكرين سلفيين وحداثيين، في مستوى التعاطي مع التراث، داخل كل واحد من أشكال التناول السابقة.

تصويب الأسئلة

إذا كانت الأسئلة الخاطئة تفضي بالضرورة إلى إجابات خاطئة، حتى لو كان الجواب صحيحا عن السؤال الخاطئ من الناحية المنطقية، فسرعان ما تكتسب مسألة طرح الأسئلة المناسبة والجوهرية المتصلة بالموضوع المعني الذي يتجاوز التراث، تكتسب أهمية استثنائية لاتصالها بمنهجية وعلمية التناول المطلوب عند التعامل مع قضايا متعددة الأبعاد والمستويات، علاوة على كونها شديدة الحساسية والتعقيد كقضايا التراث، والنهضة، والعقل العربي، والحداثة، وسواها.

من بين الأمثلة العديدة على الأسئلة الخاطئة التي يمكن الاستشهاد بها، والتي تتكاثر في الكتابات النقدية العربية المحدثة، يجدر التوقف عند بعض النماذج الدالة على شاكلة: هل تكمن المشكلة في المصطلحات والمفاهيم النقدية المتكاثرة التي يستعملها النقاد الحداثيون العرب؟ ثم كيف يمكن أن نتخلص من الشعور بالنقص والدونية إزاء الغرب؟ وهل تشكل الترجمة بكل ما يمكن أن تنطوي عليه من ثغرات وعيوب لب المشكلة؟ وهل تسبب الدعوة إلى إجراء قطيعة معرفية مع التراث عقبة في طريق التعرف عليه؟ وأخيرا هل يملك العرب نظرية نقدية مكتملة في البلاغة على ما يرى «عبدالعزيز حمودة» في كتابه الأخير «المرايا المقعرة»[٦]؟

بينما نعتقد أن الأسئلة الحقيقية أعمق وأبعد من تلك الأسئلة الزائفة بكثير ومنها: هل يمكن إنتاج نظرية نقدية عربية في الأدب والفلسفة والفكر من دون الاستعانة بالاتجاهات والمدارس النقدية المعاصرة؟ ثم هل يتحدد موقع الأمم في العالم المعيش طبقا لما تملكه من نظريات في التراث، وحتى طبقا لما قدمته للحضارة الإنسانية في ماضيها، أم أن موقعها يتشكل وفقا لما تنتجه في مجالات العلم والأدب والثقافة والتكنولوجيا؟ أي في درجة امتلاكها لعناصر وأسباب القوة المختلفة العملية والنظرية والاستحواذ النقدي عليها؟

وهل يعني مفهوم «القطيعة المعرفية» «Epistemological Break» مع التراث النقدي العربي، سواء في نظرية البلاغة أو في مجالات الفكر الفلسفي والفقه والعمران البشري، إهمال هذا التراث أو التنكر له، أو حتى اعتباره من أسباب التخلف على ما يفهم «حمودة» في استنكار الدعوة إلى اجراء قطيعة مع التراث[٧].

ثم ما الذي يبقى من الفكر العربي المعاصر، إذا حذفنا منه الدراسات النقدية التي أحسنت الاستفادة من المناهج الحديثة، ووظفتها في فهم وتحليل التراث العربي والعقل العربي والفكر الإسلامي وقضايا الاستشراق والمجتمع العربي والنهضة، والتي تعود إلى محمد عابد الجابري ومحمد أركون وهشام شرابي وحليم بركات وإدوارد سعيد وفاطمة المرنيسي وعبدالله الغذامي ومحمد جابر الأنصاري وهشام جعيط وعلي حرب وطيب تيزيني وجابر عصفور وبرهان غليون وغيرهم؟ فالقاسم المشترك بين الدراسات السابقة، على رغم كل ما تنطوي عليه من اختلافات، هو امتلاك المناهج والأدوات النقدية الحديثة في الفلسفة وعلم الاجتماع والدراسات اللغوية ومحاولة تطبيقها على الثقافة العربية، وذلك بعد فترة طويلة انشغل فيها الفكر العربي الحديث بالنقد الشكلي والبلاغي والأيديولوجي المباشر.

وقبل محاولة الإجابة عن الأسئلة السابقة عبر استحضار أبرز الإسهامات العربية المعاصرة في مجال النقد الفكري والأدبي، سنحاول إيضاح بعض الالتباسات المنهجية المتصلة بالمفاهيم ومدلولاتها كمفهوم القطيعة المعرفية، وتحديث العقل العربي، ووظائف الفكر النقدي، وسواها.

إذ لا يعني مفهوم القطيعة المعرفية مع التراث النقدي العربي، سواء في نظرية البلاغة أو في ما أنجزه الفكر الفلسفي والصوفي، إهمال هذا التراث أو التنكر له، ولا حتى الموافقة على اعتباره من أسباب التخلف، بل يعني أن الأفكار الصحيحة والصالحة في النظرية التراثية العربية، قد أصبحت متضمنة في نظريات النقد الحديث وأن الإصرار على العودة إليها مجتمعة - أي بصحيحها وخاطئها - يتجاهل أن القطيعة المعرفية تعني استنفاد التقدم المعرفي انطلاقا من الأسس والمبادئ نفسها وتؤكد على ضرورة استبدالها بمبادئ وأسس جديدة، تشكل من وجهة النظر الإبستمولوجية العناصر المكونة للنموذج الإرشادي. فحسب «توماس كون» يصعب تفسير الثورات العلمية المتلاحقة من دون تغيير نظرتنا إلى تاريخ العلم، فلا نراه وعاء لأحداث متتابعة زمنيا ومن ثم تراكميا. فالصورة المقترحة هي التمايز والقطيعة بين مرحلتين من تطور العلم داخل إطار حاكم يشكل نموذجا إرشاديا قوامه شبكة محكمة من الالتزامات المفاهيمية والمنهجية تتغير معه وبسببه صورة الوقائع ومعايير الرفض والقبول. وعندما تستنفد إمكانات التطوير انطلاقا من الأسس والمعايير نفسها يبدأ الهيكل النظري والمرجعي للقواعد بالتغير فيستبدل بنموذج إرشادي نموذجا آخر أقدر على معالجة الثغرات والنواقص والعيوب التي لم يتمكن سابقه من معالجتها، وتولد نظريات جديدة إما على نحو تدريجي متسلسل وتراكمي أو على شكل انقطاع وانقلاب طفروي يوفر إمكانات أفضل للإجابة عن الأسئلة المتوالدة أو المعلقة[1]. وتاريخ الفكر مليء بالأسئلة عن القطائع المعرفية في الفلسفة والفيزياء والرياضيات والفلك وغيرها. فالقطيعة المعرفية التي أجراها «أينشتين» مع فيزياء

«نيوتن» تعني التغلب على العوائق المعرفية التي كرسها التصور النيوتيني للعالم وتتجاوزه مع تضمين جميع القوانين والمبادئ الصالحة عند نيوتن في نظرية النسبية.

ولم يخطر ببال أحد قط أن يعترض على هذه القطيعة الحاسمة انتصارا لنيوتن أو ثقافته أو بلده وأن يعارض كشوف «أينشتين» المثيرة لهذا السبب!

هكذا يتضح أن القطيعة المعرفية إجراء منهجي لا غنى عنه عندما يستنفد التقدم انطلاقا من أسس ومبادئ قديمة، وهو ما يعني استبدالها وتضمين ما بقي صالحا منها في النظرية الجديدة التي توسع قدراتها التفسيرية وتثبت أنها أقدر على حل المشكلات والأسئلة التي بقيت دون جواب، وذلك بغض النظر عن منشأ هذه الأفكار أو القواعد ما دامت هي السبيل لفتح آفاق جديدة للتطور.

وبتطبيق النقد التفكيكي على ما أنتجه «حمودة» من دراسات ونصوص يتضح أن ما قام به وما كتبه فعلا يعود في معظمه إلى النظريات الغربية الأساسية (البنيوية - التفكيكية - السيمولوجيا - التأويلية) وذلك على الرغم من دعوته الصريحة إلى عدم الانجرار وراء الفكر الغربي. وتأكيده الحثيث على ضرورة عدم إهمال التراث العربي، بينما يعود جزء يسير من إنتاجه إلى إحياء النظرية العربية في البلاغة والنقد كما فعل في كتابه الأخير (المرايا المقعرة). وهو ما يعني أن التركيز والأولوية يعطيان لما يقوم به الباحث والمفكر لا إلى ما يعلنه وينادي به، وخصوصا إذا كان هناك تفارق واضح بين الشعارات المرفوعة والممارسات المطبقة كما في حالة حمودة.

لكن هذا لا يقلل من إنجاز الرجل ومن صحة العديد من الملاحظات والمآخذ التي سجلها على الكيفية التي انبهر فيها الفكر العربي في محاولته لتقليد واستنساخ أساليب ومناهج وخبرات الفكر الغربي رغم الفوارق في درجة تطور المجتمعين اللذين أنتجا هذه الأفكار واختلافهما في المهام والتحديات والأدوات التي تستخدم في كل منهما لمواجهتها وترتيب أولوياتها وفقا للخصوصيات الثقافية والحضارية ولدرجة إلحاحها المختلفة في المجتمعين المذكورين.

نماذج نقدية

والأسئلة التي تواجه هذا النمط من النقد هي: هل كان من الممكن لمحمد عابد الجابري مثلا إنجاز ثلاثية (تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي) في نقد العقل العربي على النحو الذي قام به دون أن يستعين في قراءته بمنهج التحليل الإبستمولوجي فجاءت متحررة من القراءات الموجهة للتراث من استشراقية وسلفية ويسارية والتي كانت محملة بشحنة أيديولوجية كثيفة حجبت الكثير من جوانب التراث، ولم نر فيه إلا ما تريد هي اكتشافه وإثباته. علاوة على أن المعالجة الإبستمولوجية قد أتاحت له إمكان النظر لا في ما ينتجه

الفكر من آراء وتصورات ومذاهب، بل في البحث عن أصول التفكير ومعاييره وأدواته، والاهتمام بتحليل الآليات والأساليب والأدوات التي يستخدمها العقل في إنتاج معارفه؟ (٥).

لكن ذلك لا يعني أن التحليل النقدي المعرفي لمكونات الثقافة العربية والعقل العربي قد جاء مكتملا، بل على العكس، فهو، ككل قراءة منتجة، قد حل من المشكلات والأسئلة بقدر ما أثار من التحفظات من خلال ترك الكثير من المناطق والمساحات داخل الثقافة العربية في موضع العتمة وفي إطار اللامفكر فيه.

ومثالنا على ذلك موقع التصوّف والمعرفة العرفانية في الثقافة العربية وموقف الجابري منها. ففي سياق تجاوزه للتصنيف التقليدي لضروب المعرفة في الثقافة العربية القائم على تقسيمها إلى علوم نقلية وأخرى عقلية، أو إلى علوم أصيلة وأخرى دخيلة، اعتمد الجابري تصنيفا آخر يقوم على أساس البنية الداخلية للعلم، وصنف علوم الثقافة العربية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة، يؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد. وهي علوم مارس فيها العقل العربي إبداعه. وعلوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات وميتافيزيقيا، ويؤسسها نظام معرفي يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي. أما المجموعة الثالثة فهي علوم العرفان من تصوّف وفكر شيعي وتفسير باطني وفلسفة إشراقية وكيمياء وطب ويضيف الجابري إليها علم النجوم والسحر والطلسمات والتنجيم ويؤسسها نظام معرفي يقوم على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع وقد سماها «العقل المستقيل».

وإذا كان للتصنيف السابق الكثير من المحاسن والفوائد من الناحية التحليلية، فإن أهم نواقصه أنه استبعد التصوف والكثير من الاجتهادات الدينية والفلسفية لمؤلفين عظام أمثال ابن عربي والحلاج والسهروردي وابن سينا والنفّري، أي أنه استبعد قارة فكرية كاملة من العقل العربي وهي التصوف. والسبب الأساسي الذي أوقع الجابري في الخطأ السابق هو اتخاذه عقلانية أرسطو مقياسا للفكر، فما وافق أرسطو عقلاني أما ما خالفه فهو لا عقلاني، في حين يكشف النظر إلى الفكر الصوفي بعين المتصوفة أنفسهم أو حتى بعين هيدجر وهيغل، عن عقلانية مدهشة ومركبة وتنطوي على توسيع لمعنى العقل بانطوائه على الاختلاف والمغايرة. فالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي هو صاحب أول نظرية للخيال في التاريخ[٦] وصاحب نظرية وحدة الوجود.

أما القول بأن التراث الصوفي ذو نفع كبير للنقد الأدبي فتعلله اعتبارات عديدة، وفي أبرزها الاعتبارات الأربعة التالية: الأول عناية المتصوفة بفقه النفس وحرصهم على استبار ماهيتها واستنباط مكنوناتها، فالصوفية هي الأقدر على تزويد الناقد الأدبي بهذه المعرفة التأسيسية. والاعتبار الثاني هو أن أهل التصوف هم أهل التذوق بامتياز. فقد كان شعارهم

من ذاق عرف»، ولهذا فهم قادرون على تنمية ذوق المرء بعامة، والناقد الأدبي بخاصة الذي هو أحوج من غيره إلى الذوق الناضج المرهف.

أما الاعتبار الثالث فهو المرتبة الخاصة للغة عند المتصوفة. فهم يتذوقون اللغة ويستعذبونها ويفقهونها فقها حدسيا قادرا على استيعاء روحها بالدرجة الأولى. في حين يتصل الاعتبار الرابع بإيمان الصوفية بأن العالم سر ينبغي التفطن له والغوص في أعماقه ابتغاء البلوغ إلى فحواه، وهو ما يجعل الناقد الأدبي أقدر على معرفة مضمرات النصوص واستبار خفاياها وتأويل مقاصدها المضمرة.

فهل يعقل أن نتجاهل كل ما سبق ونوافق مع الجابري على القول بأن كل ما أنتجه ابن عربي ليس سوى نتاج يمثل «اللامعقول» الوافد على الإسلام من الثقافات والديانات السابقة[٧]؟

يبدو لي أن المطلوب منا هو استكشاف عقلانيتنا كي نعيد تعريف العقل بدلا من محاكمة عقلانيتنا من خلال سواها، خصوصا أن أدبيات ما بعد الحداثة قد كشفت عن العديد من الفعاليات والطاقات التي أهملها العقل باسم عقلانية حصرية واستبعادية استند إليها الجابري في تصنيفه السابق. وتم اليوم تجاوزها نحو توسيع صلاحيات النشاط العقلي لتشمل الأحاسيس والعواطف والرغبات الدفينة التي يمكن تحليلها على أساس هذا الفهم الموسع للعقلانية.

لا تشكل دراسات محمد عابد الجابري - رغم الانتقادات المحقة والصميمية التي يمكن أن توجه إليها - مثالا وحيدا حول إمكان الاستفادة من المناهج الحديثة في قراءة الفكر العربي من دون الوقوع في إسار الارتهان لمقولات وأفكار الحداثة في صيغتها الغربية، على ما يخشى عبدالعزيز حمودة. فهناك نماذج ومساهمات عديدة لمفكرين عرب ومن هؤلاء: محمد أركون، حليم بركات، هشام شرابي، نصر حامد أبوزيد، إدوارد سعيد، عبدالله الغذامي، علي حرب، جابر عصفور، أحمد أبوزيد، ومحمد جابر الأنصاري وغيرهم.

وقبل التعرف على نموذج آخر للقراءة المنتجة في الفكر العربي المعاصر، تجدر الإشارة إلى أن كتابات المفكرين العرب المشار إليهم تشكل أهم إنجاز فكري عربي في النصف الثاني من القرن العشرين. في مجالات التراث وعلم الاجتماع والنقد الأدبي والأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية عموما، إلى درجة أن بعض الباحثين قد وصفها بأنها نهضة ثانية تفوق بآثارها ونتائجها مفاعيل النهضة العربية الأولى على أهميتها.

أما المثال عن الاستعانة بالمناهج النقدية المعاصرة فهو ما كتبه علي حرب استنادا إلى إنجازات التفكيكية «Deconstruction» في اشتغاله على النصوص ومساءلتها واستنطاقها. فالنص حقل لا بد من فحصه وتحليل مكوناته لاكتشاف إمكانات الوجود والفكر فيه. ويتحول النص إلى ميدان معرفي ومنطقة لعمل الفكر، تتشكل مشروعيته وكينونته المستقلة التي

تقتضي النظر إليه من دون إحالته إلى مؤلفه أو إلى الواقع الخارجي. أي أن النص في مستوى الدراسة النقدية يستقل عن مؤلفه كما يستقل عن مرجعياته كي يتحول إلى واقعة لغوية وظاهرة قائمة بذاتها.

يقوم العمل النقدي عند علي حرب على الكشف عن استراتيجيات النصوص في الحجب والخداع والمخاتلة، سواء كانت نصوصا فلسفية أم أدبية، وهي وقائع تفرض حقيقتها علينا وتحثنا على قراءتها بغية معرفة قواعد تشكلها وانبنائها وكشف آليات اشتغالها.

لا تهدف هذه الدراسة إلى استعراض كتابات علي حرب النقدية التي أثارت الكثير من الأسئلة وردود الفعل والإشكاليات، بل وواجهها البعض بالكثير من التشكيك والريبة والاتهام. وعلى الرغم من تحفظنا على العديد من الأفكار والطروحات التي يدافع عنها حرب، وعلى الرغم من اختلافنا معه ليس حول النتائج التي يتوصل إليها في معالجة القضايا فحسب، بل حول الغايات والأهداف التي يتوخاها في نقده لشعارات المثقفين ومفاهيم النخبة والهوية والعقلانية والأصوليات سواء انتمت إلى اليمين أو اليسار، أو من خلال تعريته لأوهام الحداثة، إلا أننا ومع ذلك، بل ربما بسببه، نرى في نشاطه النقدي فعلا منتجا وإضافة غنية إلى الثقافة العربية.

يرى حرب في كتابه «نقد الحقيقة» أن ما هو متناقض ظاهريا قد يكون متآلفا باطنيا. ويمثل لذلك بالمفكر الإسلامي محمد عمارة والمفكر الماركسي صادق جلال العظم، فهما على طرفي نقيض في خياراتهما الأيديولوجية ومنطلقاتهما الفكرية، ولكنهما يشتركان من حيث مفهومهما للحقيقة والنص والقراءة. حيث يعتبر محمد عمارة أن هناك حقيقة ما ورائية ثابتة نهائية أو كاملة. وأن هناك نصا نطق بها وعبر عنها، وما على قارئ النص سوى معرفة هذه الحقيقة والتماهي معها. ولهذا يستبعد عمارة من دائرة حقيقته الاعتقادية كل ما يتعارض أو يخالف أو لا يتطابق مع النص الأصلي، بل وأكثر من ذلك فهو يستبعد أي قراءة للأصل تخالف مذهبه أو تفسيره. وكذلك الأمر مع صادق جلال العظم في تعاطيه للنص الماركسي. فهو يعتبر أن هناك حقيقة علمية ثابتة ويقينية وقف عليها ماركس وعبر عنها في كتبه. ولهذا يستبعد العظم كل من خالف ماركس، حتى لو كان ماركسيا، بحيث إنه لم يستبق في النهاية إلا ما وافق قراءته ووجهة نظره[٨].

وهكذا فالاثنان عمارة والعظم، حسب رؤية علي حرب، وعلى اختلاف ما بينهما، يصدران عن الرؤية الأحادية نفسها للحقيقة، ويعتبران أن النص ليس سوى ناطق باسمها. وما على القارئ سوى تفسير النص للكشف عن المعنى المراد أو القبض على الحقيقة المنصوص عنها. غير أن ما يفعله كل منهما ليس إلا نسخ النص من خلال اعتبار قولهما معيارا لحقيقة النص، وهنا يكمن وجه الخداع والمخاتلة في خطابهما.

وبهذا نكون أمام مفهومين للحقيقة: مفهوم تقليدي يقول بأن الحقيقة هي تطابق المعرفة مع موضوعها، ومفهوم آخر حديث يرى أن الحقيقة مجرد تفسير وتأويل أو فهم لما يقع. ذلك أن الكلمات ليست بريئة في تمثيلها لمعنى العالم، وأن الأسماء لا تشف عن المسميات، ولهذا فإن النص ليس نصا على المراد وحده، إنما هو حيز يخفي حجبا واستبعادا وكبتا، ومهمة النقد هي أن يقوم بتفكيك الخطاب للكشف عن الوجه الآخر للأمور.

أما النقطة الإشكالية الثانية التي أثارها علي حرب في كتاباته فهي مجموعة الملاحظات النقدية التي عرضها تحت عنوان «أوهام النخبة ودور المثقف». حيث يعلن أنه كمشتغل بالفكر لم تعد تخدعه الشعارات والأقوال. وقد آن الأوان للتحرر من الرأي القائل بأن أفكارنا وشعاراتنا صحيحة ولكن العلة في تطبيقها. وهذا أحد أهم الأوهام التي لا بد للمفكر من التحرر منها. فثمة علاقة جديرة بالتأمل بين الأفكار ومآلاتها العملية وبين النظريات المجردة والممارسات الواقعية، ثم وفي نقلة لاحقة يوجه النقد للمثقف، كما مارس دوره في العالم العربي- الذي تعامل مع نفسه بوصفه القائد للأمة والمرشد للمجتمع، أو بوصفه الحارس للقيم والمؤتمن على الحقوق وبالتالي باسم الحقيقة. وهذا وهم آخر، بل خديعة مزدوجة للذات وللناس، دفع المثقف ثمنها حينما أمسى في مؤخرة المجتمع وفي عزلة عن الناس، تفاجئه الأحداث والوقائع ويكتفي بإصدار بيانات الاستنكار والتأسف على ما يحدث. والخلاصة أن الكاتب الداعية صاحب المهمة الرسولية والدور النضالي، قد فقد مصداقيته كمدافع عن الحرية والعدالة أو كناطق باسم الحقيقة، ولن يستعيد هذا الدور ما لم يعاود العمل على نقد أفكاره ومراجعة مواقفه ومشاريعه ويتخلص من أوهامه. فليس المثقف مجرد رسول للحقيقة ومرآة للمجتمع أو ضمير للأمة، إنما هو فاعل فكري يشارك في تغيير العالم عبر عمله على تغيير ذاته وفهمه للعالم(٩).

والسؤال الذي لا بد من مواجهته عند تناول دور المثقف هو: هل يقتصر دور الفكر النقدي على تبيان أوجه القصور والضعف في ممارسات المثقفين وأقوالهم، أم أن مهمة النقد أوسع وأعمق من ذلك بكثير، بحيث تشمل تعرية وكشف النزعة العدمية التي ينطوي عليها التفكيك، هذه النزعة المتمثلة في إنكار العقل والذات والإرادة، وفي اندثار المفاهيم الكبرى التي مثلت ركائز القول الفلسفي، والتي لا تستهدف سوى التقويض والهدم بوصفها تيارا فلسفيا نجم عن تطور الحداثة الغربية وما بعدها على ما فعل ورثة المشروع النيتشوي وتجسد في رؤى ومناهج العديد من أقطاب البنيوية والحفريات والتفكيكية؟

ثم أليس في تبديد المعنى - على الطريقة المابعد حداثية - وتقويضه محاكاة مقلوبة للوجه الآخر من المسألة، والمتمثل في الدوغمائية والمعرفة المغلقة التي تستند إلى وثوقية مبالغ فيها؟

في إطار مقاربة الإجابات المتصلة بالأسئلة السابقة، يبدو لنا أن الخطاب الذي يعرّي ممارسات المثقفين ويحاول كشف أوهامهم وتحديد مسؤولياتهم عما آلت إليه أفكارهم في سياق صرفها واقعيا، يفقد الكثير من مصداقيته إذا ما اكتفى برؤية المشكلة محصورة في أسبابها ونتائجها بالمثقفين وحدهم، إذ لا يكتمل التحليل من دون أن يطال العوامل الاجتماعية والسياسية التي أفضت بدور المثقف إلى هذا الحيز الضيق والمحاصر[10].

كما أن الاكتفاء بتفسير المشكلة، بوصفها نتاجا لعزلة النخب السياسية والثقافية العربية الحديثة الناجمة عن انبهارها بالفكر الغربي، ونقل مفاهيمه ونظرياته بعوالقها المعرفية "Congnitive Values" إلى الثقافة الغربية وما ترتب عليها من أزمة مصطلح على حد تعبير عبدالعزيز حمودة، يضيء جانبا من الموضوع إلا أنه ليس كافيا.

ويبقى من المفيد التأكيد على الأهمية التي تكتسبها إثارة كل من الإشكاليات السابقة، منفردة أو مجتمعة، وبالطريقة التي عالج فيها الفكر النقدي العربي قضاياه. لكن الأهم هو إعادة ربط هذه المسائل ومركزتها حول البؤرة التي استقطبت النقد العربي الحديث، والمتمثلة في تفسير حالة «العجز العربي» المتعددة المظاهر والمستويات في السياسة والاقتصاد والفكر والثقافة، والسعي الحثيث إلى فهم هذه الحالة وتحليلها، وامتلاك المقومات اللازمة لتجاوزها.

نعم، أنا أعتقد أن القضية المركزية هي حالة العجز، وما الموضوعات التي تتناسل بعد ذلك مثل التراث والحداثة والعقلانية والنهضة والديموقراطية والإبداع، سوى تأكيد على انشغال العرب، ومنذ النهضة، في التفكير بكيفيات الخلاص من العجز الذي اتخذ مسميات متعددة كالتأخر والتخلف والاستبداد والتجزئة والهامشية الحضارية، والتي سرعان ما اختلفنا على أسبابها، وانقسمنا في تشخيصها واستنباط الحلول الملائمة لعلاجها إلى تيارين عريضين. وتيار آخر يعنى بالعوامل الداخلية المتصلة بالبنية الاجتماعية العربية والعقل العربي والثقافة العربية، منطلقا من أن جذر المشكلة في الفرد والجماعة، وأن حلها لا بد أن يتأسس على إعادة تأهيل الفرد والمجتمع. يلقي باللائمة على العوامل الخارجية ويحملها مسؤولية العجز العربي بدءا بالاستعمار والصهيونية العالمية وصولا إلى العولمة[11]. ويعتقد أنصار الرأي الأخير أن النهب الخارجي المنظم والمستمر لثروات الأمة يشكل إلى جانب التجزئة السياسية المفروضة من الخارج أبرز مظاهر هذا العجز الذي يفسر هامشية العرب. ومن صلب هذا التيار المتمركز حول ثنائية «الأنا» و«الآخر» تتعدد الآراء التي لا ترى في فكر الآخر، وهو الغرب حصريا، ولا في مدارسه النقدية واتجاهاته الأدبية إلا أخطارا تهدد الثقافة العربية والهوية العربية.

وعلى الرغم من وجاهة الكثير من الآراء والحجج التي يسوقها ممثل هذا التيار، إلا أنه لا يساعدنا على التخلص من الشعور بالنقص إزاء تقدم الآخر وعقلانيته وديموقراطيته وفتوحاته

في مجالات الفلسفة والعلم والتكنولوجيا، على الرغم من كل الانتقادات الصحيحة التي يمكن توجيهها له، فالمطلوب التخلص من النقص وليس من الشعور به فقط. المطلوب تجاوز العجز بشكل حقيقي لا إحالته إلى حالة شعورية ونفسية والتخلص الوهمي منه عبر التباهي ونسب الفضائل والحضارة إلى الذات والاكتفاء باتهام الآخر/ الغرب بالمادية والإلحاد والإباحية والجدب الروحي على وجاهة هذه الاتهامات، كما لا ينفع في حالتنا تحميل الآخرين وزر ما نحن فيه من حالة فقدان السيطرة على المصير والعجز عن مواجهة استحقاقات العصر، إلا إذا كان الهدف النهائي إيجاد أعذار ومشاجب نخفف بها عن أنفسنا ما لا نستطيع احتماله أو مواجهته من وضعنا العاجز وموقعنا الهامشي.

لهذه الأسباب، مجتمعة، يكتسب الفكر النقدي أهمية إضافية سواء في مجال نقد العقل السياسي العربي الذي لم يتمكن حتى اللحظة من اكتشاف ما تنطوي عليه الديموقراطية من خصائص ومزايا تمكن الشعوب التي تأخذ بها من المشاركة الفعلية في إدارة وتسيير شؤونها. ولا ينفع في هذا المجال تمسك بعض العرب بالشورى بوصفها النظام السياسي الأقرب إلى الخبرة العربية، والذي يجد ما يعززه في النصوص الدينية كالقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، مقابل تمسك بعضهم الآخر بالديموقراطية على الطريقة الليبرالية الغربية التي تستمد فلسفتها من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، ومن ثم من جملة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب وحقها في تقرير مصائرها وتنمية مواردها، أي ما بات يعرف بالجيل الثاني من الحقوق السياسية والاجتماعية، لأن كلا الموقفين يتجاهل أن الجوهري في المسألة السياسية هو المشاركة الفعلية للمواطنين في السلطة والثروة والنفوذ وليس مهما بعد ذلك ما نطلقه على هذه المشاركة من تسميات.

والمعادل الموضوعي لمسألة استقالة الإنسان العربي المديدة من المساهمة في إنتاج الحضارة يجد تعبيراته في ضآلة ما يبدعه العرب في مجال الفنون والعلوم والفلسفة والخيرات المادية، بالمقارنة مع عددهم الذي يربو على الثلاثمائة مليون إنسان، كما يفصح عن نفسه من خلال هامشية تأثيرهم في المجتمع الدولي سواء على المستوى الاقتصادي أو على الصعيد الاستراتيجي. ووظيفة الفكر عموما، والنقدي منه على وجه الخصوص، هي التبصر في هذه الظواهر المقلقة والتعمق في نقد الذات واكتشاف نقاط ضعفها وقوتها، مع توفير المناخ الملائم للطاقات العربية بغية تعظيمها وتمكين أصحابها من تشكيل ملامح المستقبل. عندئذ فحسب يمكن تجاوز الثنائيات التي شغلتنا طويلا مثل التراث والمعاصرة والشورى والديموقراطية والأنا والآخر والاتباع والإبداع والخصوصية والكونية والتفاخر والدونية، التي تعبر مجتمعة عن خلل عميق لا يشمل الخطاب العربي المعاصر على اختلاف مشاريه واتجاهاته الفكرية فحسب، بل يتصل بصورة تكوينية بالبنية الاجتماعية العربية المعاندة، والتي لم تتمكن حتى اللحظة

-على الأقل- من إنجاز تنميتها المأمولة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتعليمية، بشكل يقضي على التأخر والأمية والاستبداد ويفتح السبيل الحقيقي لتجاوز الثنائيات المتضادة، وما تختزنه من دلالات تصب في خانة الهوية والحداثة، أو بعبارة أخرى تتصل بموقعنا في العالم المعاصر، وما يرتبه علينا من استحقاقات لم تعد تحتمل التأجيل أو التقاعس مهما كانت الأعذار والمبررات.

مهام الفكر النقدي

في سياق تقديمه لتحليلاته يتجنب الفكر النقدي القول بالأحكام النهائية والحقائق القارة، ويتجنب ادعاء امتلاك الحقيقة واحتكار النطق باسمها. كما أنه يرتاب من اللغة الإنشائية، فما تحجبه بجميل الكلام وما تجعله لا مرئيا وغائما أكثر بكثير مما تقدمه من معارف وحقائق. والقراءة النقدية تنتهك النص للخروج على الدلالة واجتياز حدودها لتوليد معنى جديد، أو للكشف عن وجه آخر للمعنى داخل النص، أي أنها تتعدى منطوق النص إلى ما يسكت عنه ولا يقوله، فالخطاب ليس بمنطوقه فحسب بل بمضمره وما يستبعده ويتناساه.

يفضح الفكر النقدي الكثير من بداهاتنا وشعاراتنا، وفي مقدمتها الرأي القائل بأن أفكارنا وشعاراتنا صحيحة وأن العلة في تطبيقها. ينطبق هذا على التيارات الأساسية في الفكر العربي المعاصر الإسلامي والقومي والماركسي وتفرعاتها.

ويتجنب الفكر النقدي الأحكام النهائية والقاطعة والتعميمات على شاكلة «لم تكن الثقافة العربية مفلسة، ولم يكن العقل العربي قط متخلفا»[12]. وكأن الثقافة العربية ماهية متجانسة وموجودة بحالتها الخصبة في كل الأزمنة، وكأن العقل العربي منفصل عن التاريخ والمجتمع ولا ينهض في فترات ازدهارهما وينحط في فترات تراجعهما. فمهمة الناقد هي التحرر من سلطة الأحكام المسبقة والتعميم وقراءة ما لا يقوله النص انطلاقا مما يقوله، باعتباره بؤرة للمعنى وفضاء للدلالة وحقلا للبحث والتنقيب.

يتضمن كل فكر نقدي يستحق تسميته عمليتي الشرح والتأويل. فالشرح والتفسير من المفاهيم المستخدمة بكثرة في نقدنا العربي القديم، وقد برع العرب في ميادين الفقه والفلسفة والبلاغة والتصوف من خلال استخدامهم لآليات الشرح الذي يقوم على الكشف عن مراد المؤلف ودلالة النص مع إعطاء الأولوية للمعنى على حساب النص والقارئ. أما التأويل فهو البحث عن المعنى الخفي وإعادة بناء ما استعصى فهمه، وهو صرف اللفظ إلى ما يحتمله من معان. لذلك يشكل استراتيجيته أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الإبداع والتجديد. وقد برع المتصوفة في التأويل حينما ميزوا بين عالم الحقيقة وعالم المجاز، وسبقوا «شيلر ماخر» الألماني الذي تنسب إليه التأويلية الحديثة بأكثر من سبعة قرون.

لكننا مع التفصيل والتأويل نكون في مستوى نقد النقد (metacriticism)، ولا يصح هنا تجاهل الإكراهات والعوائق التي تواجهها الذات الواعية لعملها النقدي كالبداهات، والمنظومات اللغوية، والترسبات المجازية، والبنى الأسطورية. ولهذا فليس الخطاب خطاب برهان ووضوح دوما، وإنما هو خطاب تعمل على تشكيله سلطات وقوى، وتتحكم في إنتاجه رغبات واستراتيجيات، وهو نسيج من الكنايات والاستعارات، ونظام من المراجع والإحالات، وشبكة من الدلالات، وفضاء من العلامات والإشارات، تتناقض جميعا مع أحادية المعنى، تلك الأحادية التي لا تعدو كونها خداعا معرفيا مفضوحا على رغم كل محاولات تجميلها والدفاع عنها.

والفكر النقدي أخيرا، وعندما يقوم بكشف وتعرية العيوب والنواقص التي تنطوي عليها الذات (الفردية والجماعية)، ويبين نقاط ضعفها وقصورها، لا يهدف إلى إضعاف الذات وتقزيمها، كما يعتقد أولئك الذين يتبنون فحوى المقولة الجاهلية «انصر أخاك ظالما أو مظلوما»، بقدر ما يتبنى تحصين الذات وإعادة بنائها في ضوء الخبرات والتجارب التي دفعنا ثمنها طويلا، لكن من دون زيف أو طلاء كاذب قد يرضي عواطفنا ورغباتنا اليوم، وسرعان ما ينقلب علينا غدا، لأنه غير قابل للبقاء.

هوامش البحث

1 عبدالإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوار، سلسلة بوعلي ياسين، اللاذقية، ٢٠٠١، ص ٨٧.

2 عبدالعزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٧٢، الكويت ٢٠٠١، ص ٣١، ص ٩٨، ص ٤٨٨.

3 عبدالعزيز حمودة: المرجع السابق، ص ١٩٥.

4 توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٨، الكويت، ١٩٩٢.

5 محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ط ٣، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٨، ص ٤٨.

6 يوسف سامي اليوسف: الخيال والحرية، مساهمة في نظرية الأدب، دار كنعان، دمشق، ٢٠٠٠.

7 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٩٦.

8 علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٥، ص ٩٣.

9 علي حرب: أوهام النخبة ونقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٦، وكذلك انظر علي حرب: الفكر والحدث، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٣٧.

10 سبق لمجلة الآداب البيروتية أن خصصت أحد ملفاتها لنقد الحداثة، واحتلت مسألة نقد مقولة نهاية المثقف حيزا واسعا، وكان المؤلف قد شارك مع آخرين في هذا الملف. انظر مجلة الآداب، بيروت، ١٩٩٨.

11 يعبر هذا الرأي عن تيار واسع في الثقافة العربية، ولعل كتابات سمير أمين وطيب تيزيني تمثل نماذجه إلى حد بعيد.

12 انظر عبدالعزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، الكويت ٢٠٠١.

عالم جديد يتخلق

عرض كتاب مانول كاستي حول عصر المعلومات

د. محمد محيي الدين (*)

يعتبر مانول كاستي واحدا من أهم علماء الاجتماع في العالم المعاصر، فإليه يعود الفضل، على سبيل المثال، في تحديد مجال علم الاجتماع الحضري باعتباره ذلك الفرع الذي يهتم بقضية الاستهلاك «الجمعي»، وكان قبل ذلك يقتات على فتات ما تتركه الفروع الأخرى من علم الاجتماع من دون دراسة.

وقد عنى كاستي بذلك انخراط الدولة في إعادة إنتاج قوة العمل من خلال تقديم خدمات الإسكان والصحة والتعليم والترفيه. وهو يقصد بلفظة «الجمعي» الإشارة إلى واقع أن العديد من الخدمات الحضرية تتخذ شكل المنافع العامة. ويعد كاستي شخصية كوكبية بحق، فهو مولود في إسبانيا عام ١٩٤٢، ويعمل حاليا أستاذا لعلم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا - بركلي، وكان قد درس قبل ذلك في جامعة باريس لمدة اثنتي عشرة سنة. وقد قام بالإضافة إلى ذلك بالتدريس والعمل كباحث في العديد من جامعات العالم المرموقة ومن بينها جامعات مدريد وشيلي ومونتريال وكامبينس وكاراكس والمكسيك وجينيف وكوبنهاجن وويسكونسون وبوسطن وجنوب كاليفورنيا وهونج كونج وسنغافورة وتايوان وأمستردام وموسكو ونوفوسيبرسك وهيتوتسوباشي وبرشلونة. بالإضافة إلى ذلك، فقد كان زميلا في معهد جاجنهايم. وهو الفائز بجائزتي تشارلز رايت ميلز وروبرت وهلن ليند المرموقتين في مجال التخصص. وهو فضلا عن ذلك، عضو بالأكاديمية الأوروبية للعلوم، شأنه شأن من يعملون في علم الاجتماع الحضري،

(*) أستاذ علم الاجتماع - جامعة قطر - قطر.

دمغه العمل في دراسة المدن بطابع كوزموبوليتاني أو عالمي. ولذا فإن اهتمامه بقضايا العولمة يأتي بمثابة تطور طبيعي لمساره الفكري في ظل الحديث المتصاعد الوتيرة في أدبيات علم الاجتماع الحضري عن ظاهرة «التحضر المعولم» أو المدينة الكونية. وقد نشر كاستي عشرين كتابا من بينها، على سبيل المثال، علم الاجتماع الحضري، والمسألة الحضرية، والمدينة المعلوماتية وغيرها. وهو يكتب وينشر باللغات الانجليزية والفرنسية والإسبانية والألمانية. وقد ترجم الكتاب الذي نعرض له على هذه الصفحات إلى عشر لغات، وهو قيد الترجمة إلى العربية الآن بواسطة فريق شكله الكاتب. ويقف هذا شاهدا دامغا على أهمية هذا الكتاب ومكانة مؤلفه، ليس في مجال علم الاجتماع فقط، بل في الثقافة الإنسانية بعامة.

وتمثل مصاحبة مانول كاستي - خلال رحلته عبر المجلدات الثلاثة لمؤلفه الذي تقترب صفحاته من الألف والخمسمائة صفحة تنتظم حول عصر المعلومات - خبرة فكرية ممتعة وتحديا كبيرا في الآن معا. وينقلنا توجه كاستي النظري ذو الطابع الانتقائي والذي يستخدم بمقتضاه العديد من الأدوات المنهجية، ويتناول فيه بالمعالجة عددا كبيرا من الظواهر الاجتماعية لكي يتوصل إلى استنتاجاته، ينقلنا إلى ما وراء التوصيف السوسيولوجي التقليدي، حيث يكون التحليل عادة مقصورا على مجال معين من الظواهر الاجتماعية، ويدور في إطار تخصص بذاته. فضلا عن ذلك، فإن ما يميز توجه كاستي النظري هو إصراره على تقديم نظرية اجتماعية جديدة موسعة حول التحول من النموذج الإرشادي لعصر التصنيع إلى النموذج الإرشادي لعصر المعلومات. ويعمل كاستي على أن يدعم ادعاءاته النظرية بعدد كبير من الأسانيد والشواهد والأدلة الإمبيريقية. وعلى الرغم من أن هذا التوجه النظري يخلق، لا محالة، بعض المشكلات فيما يتعلق بإقامة الدليل على مصداقية ادعاءات تتسم بالعمومية، فإن عمل كاستي يتقدم بوضوح على غيره من الدراسات الأقل صرامة ورصانة حول نظام ما بعد الحداثة أو ادعاءات الحتمية التكنولوجية التي ينهض عليها تفسير عصر المعلومات بما لا يقاس ولا بالسنوات الضوئية.

ويركز المجلد الأول من ثلاثية كاستي، «مجتمع الشبكات»، على تقديم عرض للتطورات الاقتصادية والثقافية التي لعبت دورا في جعل الشبكات مكونا أو ملمحا أساسيا للتنظيم الاجتماعي. أما المجلد الثاني، «قوة الهوية»، فيركز فيه كاستي على تفحص الحركات الاجتماعية في عصرنا والتحديات التي تواجه نظمنا السياسية التي تنهض على الدولة - القومية. وينصب اهتمام كاستي في المجلد الثالث، «نهاية الألفية»، على التطورات الجيوسياسية العالمية، والفاعلين الجدد والنظم الحديثة التي تصوغ نهاية الألفية.

وطبقا لكاستي، فإننا نعيش في مرحلة تحول تاريخي تنبثق فيها نظم مجتمعية جديدة. وثمة ملمحان أساسيان للنظام الاجتماعي الجديد: المعلوماتية والعولمة. ويتسم الاقتصاد البازغ

بأنه اقتصاد معلوماتي، بمعنى أن الإنتاجية والنجاح التنافسي ينبعان من قدرة الفاعلين الاقتصاديين على خلق المعلومات والتعامل معها والسيطرة عليها وتطبيقها. وهو عالمي أو معولم، نظرا لأن الوظيفة المحورية للإنتاج والاستهلاك، بالإضافة إلى العديد من الموارد المهمة بالنسبة للاقتصاد (رأس المال، والعمل، والمواد الخام، والإدارة، والمعرفة، والتكنولوجيا، والأسواق) يجري تنظيمها على الصعيد العالمي من خلال شبكة عالمية. ويمثل مولد تكنولوجيا المعلومات وانتشارها السريع القوة الدافعة الرئيسية والأساس المادي لهذه العملية التي توفر القاعدة الضرورية للاقتصاد الجديد.

يغري هذا التوصيف للأطروحة الرئيسية لعمل كاستي الذي سقته أعلاه، على تصنيف الكاتب تحت مظلة الحتميين التكنولوجيين، باعتبار أنه أحد أولئك الذين ينظرون إلى التكنولوجيا على أنها الحصان الذي يجر عربة الثقافة والحياة الاجتماعية. إلا أن المضي قدما في قراءة مؤلف كاستي الفطحل يكشف بوضوح عن أن جوهر ما يقدمه يسير في اتجاه استخلاص مؤداه أنه على الرغم من دخول التكنولوجيا عمليا في جميع مناحي حياتنا اليومية على هذا الكوكب، فإنها يجب أن تفهم باعتبارها مجرد جزء من النظم البشرية الفرعية: الاقتصاد، والمجتمع، والثقافة. فالتكنولوجيا هي المجتمع. ولا يمكن فهم العمليات المجتمعية أو التغير فيها دون التكنولوجيا الكامنة خلفها. ولكن التكنولوجيا لا تحدد المجتمع، إنها فقط تعكسه أو تمثله. كما أن المجتمع لا يحتم التطور التكنولوجي، بل إنه يستخدمه. فالواقع أن معضلة الحتمية التكنولوجية ربما تكون قضية مطروحة طرحا في غير موضعه، ذلك أن استخدام وتطور التكنولوجيا يعكسان صورتنا ككائنات إنسانية، عوضا عن أن يقولا لنا أي شيء عن دور التكنولوجيا في مجتمعاتنا.

ويتبدى هذا بجلاء عندما نأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي يتتبع بها كاستي الأصول التاريخية لعصر المعلومات. ويذهب كاستي إلى أن هناك ثلاث عمليات متمايزة ومستقلة بصفة أساسية بعضها عن بعض، بدأت تعمل على تشكيل التاريخ عند مطلع السبعينيات. وقد انطوت أولى هذه العمليات على ثورة في تكنولوجيا المعلومات. وقد كان سيليكون فالي بولاية كاليفورنيا هو مهد هذه الثورة، حيث حقق رواد صناعة الكمبيوتر إنجازاتهم التكنولوجية المجددة في مجالات رقائق المشغلات الدقيقة والدوائر المتكاملة، كما شرعوا في إنتاج البرامج. فضلا عن ذلك، فقد كان هؤلاء الرواد أيضا هم أول من أشاروا إلى الفوائد المترتبة على مبدأ الشبكات ولامركزية بنى الشركات. أما العملية التاريخية الثانية فقد بدأت في المجال السياسي في بداية السبعينيات عندما دخلت الرأسمالية التاريخية وأيضا الاشتراكية أو النزعة «الدولتية»، كما يطلق عليها كاستي في أزمة طاحنة.

ففي ظل النظام الرأسمالي، اضطرت الاقتصادات وقطاعات الأعمال وموظفو الدولة إلى تطوير أفكار جديدة في مجال التنظيم والإدارة. ومن ثم أصبح التنظيم المرن والانتشار العالمي

للأنشطة المحورية للشركات الرئيسية هما الاستراتيجية المنطقية لإدارة الشركات. وقد كان هذا ممكنا بفضل الإمكانات التي أتاحتها التكنولوجيا الجديدة. بيد أنه بينما استطاعت النظم الرأسمالية أن تتوصل إلى مصادر التجديد، فإن إعادة هيكلة النظم الدولتية كانت أمرا أكثر عسرا، بل ثبتت استحالته، كما هو واضح من القصة المخجلة لبزوغ وأفول نجم الاتحاد السوفييتي ومعظم حلفائه. ويظهر كاستي، استنادا إلى ثروة هائلة من البيانات، كيف أن الاتحاد السوفييتي لم يكن قادرا على مواجهة التحدي التكنولوجي الناجم عن ثورة تكنولوجيا المعلومات. فقد أدت أعباء القصور الذاتي والجمود وعدم الاكتراث الهائل بالتعليمات السياسية الهادفة نحو رفاهة المواطنين إلى انهيار التجربة الاجتماعية العظيمة لهذا القرن، ومن ثم غير ذلك من الملامح الجيوسياسية العالمية مرة وإلى الأبد. وقد حدث هذا على وجه الدقة في اللحظة ذاتها التي بدأ فيها عصر المعلومات يتجسد في العالم الغربي في صورة شبكات الاتصالات الجديدة.

وتتمثل العملية التاريخية الثالثة التي يحددها كاستي في ازدهار الحركات الاجتماعية التي بدأت منذ ثلاثة عقود في باريس بين الطلبة وانتشرت إلى معظم المدن الكبرى في العالم. ولقد كانت هذه بالنسبة إلى كاستي، حركة ثقافية، غير ذات أطماع في السيطرة على مقاليد القوة السياسية، اللهم إلا فيما يتعلق بالحق في الوقوف بوجه أكاذيب مجتمع الاستهلاك. وقد توصلت هذه الحركات فيما بعد إلى أشكال أخرى للتعبير مثل الحركة النسوية، وحركات السلام، والحركات البيئية التي بدأت تدعي بالحق في الاعتراف بها واستقلاليتها الذاتية في مواجهة الرأسمالية والدولة.

هذا هو إذن لب رؤية كاستي العامة لمولد عصر المعلومات: ثلاث عمليات تاريخية نبعت على التوالي من الثورة التكنولوجية، وإعادة هيكلة الاقتصاد ونقد الثقافة، والتي تلاقت فيما بعد بأساليب مختلفة لكي تدفع إلى حيز الوجود مجتمع المعلومات المعولم: ثالوثا جديدا جليلا من الإنتاج والقوة والخبرة الإنسانية، في حين أصبحت الشبكات هي الشكل السائد للتنظيم الاجتماعي. وفي هذا السياق الجديد، أصبح إنتاج ومعالجة ونقل المعلومات الأداة الأساسية لتحقيق النجاح الاقتصادي، والمشروعية السياسية والتأثير الثقافي. ولكن كاستي يذهب إلى ما هو أبعد من مجرد وصف وتحليل العمليات التاريخية، إنه يطور أيضا أسسا ميتافيزيقية للمسرح الذي تحدث على خشبته هذه الأحداث التاريخية.

ويكمن في قلب ميتافيزيقا كاستي هذه قطبا الشبكة والذات. وتشير الشبكة إلى الشبكات العالمية المتعددة للقوة والثروة والمعلومات التي تتسلح بتكنولوجيا المعلومات. ويهدف هذا التجمع للشبكات المكونة من الفاعلين العالميين إلى توفير فرص متعاظمة دائما للربح للنظام الرأسمالي العالمي، الذي يراقب الأسواق بصورة منتظمة بحثا عن فرص جديدة. وعلى الجانب

الآخر من المحور تقف الذات، التي تشير إلى تلك الكلية من الهويات الفردية والجماعية التي تسعى إلى الحفاظ على حياتها ووجودها في خضم الفوضى الناجمة عن التدفقات الدولية المتزايدة. وفي ثنايا هذا التناقض العميق بين الشبكة والذات تدور رحى معارك الصراع الطبقي في عصر المعلومات. وطبقا لكاستي فإن لب هذا الصراع ذو طابع ثقافي حيث يتم شن هذه المعارك عبر شبكات المعلومات من خلال التلاعب بالرموز.

ومثلما يقع الأفراد والجماعات المحلية في عصر المعلومات رهناء بين محبس التدفقات الدولية للرأسمالية المعلوماتية ومحبس الصراع من أجل ترسيخ هوياتهم الذاتية المتحققة انعكاسيا، فإن الدولة القومية كذلك - الوحدة السياسية والاجتماعية لعصر التصنيع - تقع بصفة متزايدة رهينة بين محبسي ادعاءات القوة التي تطرحها النظم فوق القومية والضغوط المتعاظمة من أجل المزيد من اللامركزية في صنع القرار السياسي. فمن البين أن معظم مكامن القوة التي كانت الدولة - القومية تحوزها ذات يوم قد ذهبت أدراج الرياح. وهي - أي الدولة القومية - قد أصبحت بصورة متزايدة عاجزة عن السيطرة على السياسات المالية، واتخاذ القرارات بشأن ميزانياتها، وتنظيم التجارة، وتوفير الموارد اللازمة للحفاظ على المزايا الاجتماعية وهكذا دواليك. إلا أن الدول القومية قد احتفظت مع ذلك، بقدرتها على التأثير. فقد أصبحت بشكل متعاظم فاعلا استراتيجيا على المسرح الدولي، وأصبح لزاما على قدراتها المؤسسية أن توفر الوسائل التي تمكن الاقتصادات القومية من الازدهار في ظل المنافسة العالمية. ويعطي لنا كاستي مثالا تاريخيا على ذلك من خلال تتبعه للاختفاء المفاجئ للصين، التي كانت تقف على أعتاب التطور التكنولوجي حتى القرن الرابع عشر وعدم قدرة الدولة الصينية - وربما عدم رغبتها - على دعم عملية التجديد التكنولوجي.

بكلمات كاستي، إن المفهوم السوسيولوجي والتشبيه المحوري لعصر المعلومات والمبدأ التنظيمي الذي ينهض عليه هو مفهوم «الشبكة». لقد جرى استبدال المنطق الصناعي الذي ينهض على التدرج بمنطق الشبكات الذي أثبت في عالم المنافسة الرأسمالية المعلوماتية الفج أنه يتمتع بدرجة أعلى بكثير من الكفاءة. ويسوق كاستي أمثلة النجاح غير العادي لاقتصادات دول جنوب شرق آسيا خلال العقود القليلة المنقضية باعتبارها نموذجا دقيقا لما يتمتع به هذا المنطق - منطق الشبكات - من قوة: ينهض تنظيم اقتصادات جنوب شرق آسيا على شبكات الأعمال، الرسمية وغير الرسمية. في هذا النظام الجديد لا تختفي القوة في متاهة من العلاقات، بل يجري التفاوض عليها في إطار مجموعة كبيرة من التفاعلات القائمة بين التدفقات الدولية والهويات المحلية والمؤسسات والشركات الداخلة في الشبكات. فضلا عن ذلك، فإن القوة غالبا ما ترتبط بأولئك الفاعلين الذين يريدون تطوير هذاالنظام الاقتصادي الجديد. وهؤلاء الفاعلون ليسوا هم بالضرورة أولئك الذين لديهم القدرة على أن يراكموا رأس

المال فقط، كما أنهم بالتأكيد ليسوا أولئك الذين تبوأوا مقاليد الزعامة السياسية. إن حراس البوابة الجدد، طبقا لكاستي، هم أولئك الذين يديرون ديناميات النظام الاقتصادي الجديد، وهؤلاء الذين يستخدمون ويتلاعبون بالمعلومات بغرض تطوير نظم المعلومات الجديدة.

وعلى الرغم من أن كاستي حريص على أن يشير إلى تأثير النظم التكنولوجية في المجتمع، فإنه يريد أيضا أن يكشف عن دور المعلومات في عملية التحول الراهنة. ذلك أنه ليست المعلومات أو المعرفة بحد ذاتها هي الجديدة في العصر الحالي، فالواقع أن تراكم المعرفة قد لعب دائما دورا مهما في التطور الإنساني والتحولات الاجتماعية. إن ما هو جديد في الوضع الراهن يكمن في أن البشر قد أصبحوا وسائل إنتاج. لقد تغير النظام القديم الذي كانت فيه الموارد الطبيعية هي الوسيلة الرئيسية للإنتاج بصورة جذرية. ففي عصر المعلومات، ومع حلول المعرفة كمادة للنمو الاجتماعي والاقتصادي، أصبح البشر في حد ذاتهم قوة إنتاجية.

ووفقا لكاستي، فإن النموذج الإرشادي المعلوماتي الجديد سوف يفرز التقاء بين النظم البيولوجية والتقنية. ومن ثم فإن علينا أن نتوقع مع انقضاض سني الألفية الجديدة حدوث نمو هائل في التطبيقات في مجال البيوتكنولوجي. ويرتبط هذا النمو ارتباطا وثيقا بالتطور في تكنولوجيا المعلومات، مثلما هي الحال فيما يختص برسم خريطة الجينوم البشري التي تعتمد بصفة أساسية على وجود طاقات حسابية كافية. وقد يضطرنا تميع الحدود بين الحياة الإنسانية والنظم التكنولوجية إلى إعادة التفكير بجدية في علاقتنا بالنظم الطبيعية أيضا. فضلا عن ذلك، فقد تصبح المسألة مجرد مسألة وقت قبل أن تصبح النظم التكنولوجية قادرة على الانعكاس الذاتي، وهي خاصية كانت فيما مضى مستحيلة على جميع المخلوقات باستثناء البشر فقط.

وبينما يذهب كاستي إلى القول بصورة مقنعة بأن التكنولوجيا تمثل المبدأ الرئيسي الكامن وراء التنظيم الاجتماعي المعاصر، فإن المبدأ الرئيسي الآخر لعصر المعلومات - ذلك المبدأ الذي يمزج معا بعديه الاقتصادي والتكنولوجي على وجه الخصوص معا - هو العولمة. أما المصطلح الذي يستخدمه كاستي لوصف النسق التكنو-اقتصادي الراهن والذي مثلت الثمانينيات بالنسبة إليه عقد الميلاد الأول فهو الرأسمالية المعلوماتية. في ظل هذا النسق، كانت تكنولوجيا المعلومات بمنزلة الشرط الضروري لعولمة الاقتصاد. وبالمثل، فإن أكثر الملامح أهمية في الرأسمالية الجديدة هو «عولمتها». فمفهوم «الاقتصاد الكوني» أو المعولم مختلف كلية عن مفهوم «الاقتصاد العالمي»، وهو ذلك المفهوم الذي طوره أكاديميون من أمثال إيمانويل والرشتين وبرودل للإشارة إلى التوسع التاريخي لاقتصاد السوق المصحوب بتراكم على الصعيد العالمي. إن الاقتصاد الكوني أو المعولم ينهض على الادعاء بأن السوق يمكنه أن يعمل عبر العالم كوحدة وظيفية في الزمن - الواقعي. وقد أصبح هذا ممكنا من خلال التحول الثقافي الذي غير من الأساليب التي نرتبط بها بكل من بعدي الزمان والمكان.

وهنا يتوصل كاستي إلى قضية تثير قدرا من التحفظ مؤداها أننا نعيش في ثقافة «الواقع المتصور»، وهي ثقافة أتاحتها لنا تكنولوجيات الاتصال الجديدة، حيث «الاعتقاد المتصور ليس إلا اعتقادا في حالة تتخلق» (ج١ ص٣٧٥). ففي ظل ثقافة يتزايد فيها تدفق المعلومات والمواد، يصبح مفهوم «المكان» الذي يعرف باعتباره مكان حدوث مجموعة من الوقائع التي تتخذ شكلها الوظيفي وغرضها ومعناها من كلية من الحدود الفيزيقية (الضواحي، القرى، المدن) قد أصبح من سقط المتاع. إن هذا «الحيز من الأماكن» كما يسميه كاستي قد استبدل بـ «حيز من التدفقات»التي تغير النظام الأساسي للمجتمع الصناعي. ونتيجة لهذا التحول يذهب كاستي إلى القول إن النظام السابق الذي كان فيه الزمن يعرف على أنه سلسلة من الوقائع قد انتهى: فالحيز الآن هو الذي ينظم الوقت في مجتمع المعلومات. ونحن نعيش في واقع «على الخط» حيث يجب علينا الا ننتظر وقوع الأحداث وفقا لجدول زمني محدد. فأسعار بيع الأسهم، والأخبار، وتوقعات الأرصاد الجوية يمكن النفاذ إليها جميعا في أي مكان في العالم، وفي أي وقت.

ويطلق كاستي على هذا المفهوم الزمني الجديد تعبير «الزمن اللازماني»، وذلك بالتعارض مع «زمن الساعة» الذي وسم عصر الصناعة. هنا تختفي الإيقاعات البيولوجية والاجتماعية التقليدية ويحل محلها سرمدية آنية، نظام زمني دون نظام، حيث يتسارع وقع الأحداث في حين تتفاضل النظم المتزامنة. ويعني هذا في الحياة اليومية أنه من الممكن لنا بوساطة المخترعات التكنولوجية أن نكون حاضرين في عدة أماكن في الآن معا. وعلى صعيد النظام الاقتصادي العالمي الجديد، يعكس هذا الزمن اللازماني عمليات حيزية، حيث إن تدفقات رأس المال والاتصالات لم تعد محصورة في مكان بعينه، ولكنها توجد كتدفقات قادرة ومستعدة للانتقال في التو واللحظة إلى أي جزء من العالم متجاوزة بذلك حاجز المكان. وعلى الرغم من ان هذا تحليل مقبول بصفة عامة، إلا أنه يتركنا لنتساءل عما إذا كان هذا الواقع الزماني المكاني الجديد هو بحق العامل الحاسم في الحياة اليومية للناس.

وثمة ثلاثة مستويات في هذا النظام الجديد، هي: الأساس المادي لبناء الحيز، تكنولوجيا المعلومات الجديدة، التي تشكل أساس الأنشطة التي تحدث في الوقت ذاته في أماكن متعددة. فقد أصبح تدفق المعلومات بفضل هذه الشبكات هو بيئة العمل لعدد يتزايد باستمرار من الناس. والفكرة شبه الميتافيزيقية الكامنة وراء مفهوم «حيز التدفقات» هي أن هذه التدفقات قادرة على أن تشكل أماكن بالأساليب ذاتها التي تعد بها المدن والأقاليم أماكن تقريبا. ولا ينطوي هذا بالطبع على القول بأن الأماكن الفيزيقية سوف تختفي من الوجود، بل إنها تتداخل فقط مع الشبكات الكونية.

ويعتبر «حيز التدفقات» الكوني هذا الذي يحتوي أيضا على «أقطاب» تعمل على ازدهار الاتصال، و«رباطات» - صواميل - تمثل أماكن للعمل الاستراتيجي نظاما، يعتبر

هذا الحيز قابلا للتغير بسرعة شديدة. وتضع هذه القابلية السريعة للتغير الهويات والمجتمعات المحلية في حالة دائمة من عدم اليقين، فتدفقات رؤوس الأموال والمعلومات يهيمن عليها صفوة كوزموبوليتانية تتمثل وظيفتها في البحث عن فرص جديدة للحصول على أكبر قدر من الأرباح أو الفوائد على أموالهم. ويعني هذا في الواقع، أنه كلما تعاظم تكامل المجتمعات المحلية مع الشبكة العالمية، كانت عرضة لآثار التغيرات التي تحدث خارج نطاق سيطرتها المباشرة.

عند هذه النقطة تحديدا في نسق كاستي الفكري تدخل الحركات الجمعية إلى الحلبة. لقد لعبت كل من العمليات التاريخية التي وصفناها أعلاه والتي تتسم بالعولمة والخضوع لمنطق الشبكات في تنظيمها الاجتماعي، دورا مهما في ظهور الانشقاق المنظم والمتزايد بين الشبكة والذات، وبين الشبكات الكونية للمعلومات من ناحية والقوة والثروة من ناحية أخرى، وبين الأفراد الذين تشكلت هوياتهم على المستوى المحلي، والهويات الجمعية. وتواصل هذه العمليات تشكيل حياة معظم الأفراد والجماعات الاجتماعية في العالم. واستنادا إلى اهتمامه المزمن بالحركات الاجتماعية، يضع كاستي قدرا كبيرا من التأكيد على ضرورة تحليل معنى الحركات الجمعية بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي لعصرنا، وهو أمر غير مألوف تماما في المؤلفات المتعلقة بـ «مجتمع المعلومات».

ويميز كاستي بين ثلاثة أشكال للهويات الجمعية: الشكل الأول هو الهوية المشروعة التي تشير إلى الحركات الجمعية التي لعبت دورا في بناء دولة الرفاهية الحديثة: التنظيمات العمالية، والتعاونيات، والأحزاب السياسية، وما إلى ذلك. ويرى كاستي في هذا الصدد مفارقة تاريخية في واقع أنه في اللحظة ذاتها التي أصبحت فيها الدولة الديموقراطية أخيرا الشكل المهيمن للبناء المجتمعي، فإن التنظيمات التي جعلت هذا الأمر ممكنا قد أصبحت مفترية تماما عن القضايا ذات الأهمية، وأنها بالنسبة إلى الكثيرين منا، تبدو أكثر شبها بكلمات تنتمي إلى الماضي من كونها نظما يمكن أن تساعدنا على تدعيم التزاماتنا في عصر المعلومات.

أما الشكل الثاني للهوية فهو الهوية المقاومة التي يصفها كاستي بأنها «استبعاد المستبعِدين (بكسر العين) من قبل المستبعَدين (بفتح العين)». ويعد هذا هو الشكل الذي تولد نتيجة لمقاومة التدفقات العالمية للنظام الاقتصادي الجديد، هو الشكل السائد حاليا للحركات الاجتماعية. ويصف كاستي عددا من الحالات التي تنطوي تحت لواء هذه الفئة من الحركات الاجتماعية: حركة الزاباتيستاس بالمكسيك التي استطاع أعضاؤها لفت قدر كبير من الانتباه لقضيتهم باستخدام شبكة الإنترنت كوسيلة لنشر المعلومات، والميليشيا الأمريكية، وحركة الوطنيين في التسعينيات، وهي حركات يمينية شعبية متحالفة تنظر إلى عصر المعلومات باعتباره عصر

خلط الأوراق وعدم الوضوح، وحركة أوم شينريكيو في اليابان، وهي حركة من أجل «الحقيقة الخالصة» عملت كمنبر لأولئك الذين أصابتهم خيبة الأمل، وبصفة أساسية للمثاليين من الشباب والجماهير التي كانت وراء «المعجزة اليابانية».

وعلى الرغم من أن هذه الحركات تنبع من خلفيات ثقافية واقتصادية ومؤسسية مختلفة، إلا أن القاسم المشترك بينها هو أنها جميعا تعد بمنزلة رد فعل دفاعي في مواجهة بقية العالم. غير أن ما هو أكثر تأثيرا بكثير من هذه الحركات الدفاعية. هو الحركات الإيجابية الفعل، وعلى وجه الخصوص تلك الحركات النسوية والبيئية. وفي مخطط كاستي يلقى التغير *الجذري في وضعية هذه الحركات تدعيما من الاقتصاد المعلوماتي الجديد الذي ييسر نشر* المعرفة والأفكار والذي عاون المرأة على المشاركة في مخططات تعليمية على مدار حياتها. كما يسر التغير التكنولوجي أيضا تنظيم الأسرة وساعد العديد من الحركات الاجتماعية الداعمة للتحرر الجنسي وعولمة الثقافة.

أما الشكل الثالث من الهويات في مخطط كاستي فهو الهوية المقترحة التي تتمتع بالقدرة المحتملة على إعادة بناء عناصر من المجتمع المدني الجديد. ويؤكد كاستي تأكيدا خاصا على الحركات البيئية كواحدة من الحركات التي يمكن أن تنمو أو تتحول من الهوية المقاومة إلى الهوية المقترحة، والمستعدة لبناء هوية إيجابية لنفسها وأن تستخدم الأدوات التكنولوجية (آلية التحكم عن بعد) والاجتماعية (الشبكات) لعصر المعلومات.

وحيث إن كاستي يعتبر الحركات البيئية أكثر الحركات الاجتماعية تأثيرا في عصرنا، فإن لدينا من الأسباب ما يدفعنا إلى تلتفت بناظرينا إلى ما يسوقه من ادعاءات وقضايا في هذا المقام عن كثب.

ويرى كاستي أن دور الحركات البيئية مرتبط بالقوى الكامنة وراء عمليات التحول في طرق ادراكنا للعالم في ضوء بعدي المكان والزمان. فبالنسبة إلى بعد المكان، تسعى الحركات البيئية إلى انتزاع السيطرة على البيئة التي نعيش فيها من حركات التدفق العالمي لرأس المال غير المهتمة بالبيئة. ويجعل منطق الحيز الخاص «بحيز التدفق» ونصيبه الغالب من القوة الاقتصادية والسياسية العالمية تحقيق هذا المسعى، أي انتزاع السيطرة، أمرا بالغ الصعوبة بالنسبة إلى الحركات البيئية التي عادة ما تكون منظمة على المستوى المحلي، فضلا عن ذلك، يرى كاستي في هذه الحركات البيئية حاملا لنمط جديد من الصياغة المفاهيمية الزمانية أيضا. فعلى حين يعضد عصر المعلومات فكرة «الزمن اللازماني» ضاغطا بذلك الوقائع ومركزا على الزمن الوجودي أو الآني، ينهض ادعاء الحركة البيئية على فكرة «الزمن الجليدي» وهو مفهوم يستعيره من لاش ويوري بهدف الكشف عن آثار الفعل الإنساني على المدى الزمني الطويل. وتعد قضية الدفء الكوني على وجه الخصوص مثالا جيدا للصراع الاجتماعي الذي

تتعارض فيه المصالح والاهتمامات القصيرة الأجل النابعة من ضرورة توفير المتطلبات الضرورية لاستمرار الإنتاج الصناعي وفرص العمل مع الاهتمام البعيد الأجل ببقاء كوكب الأرض الذي يتهدده الاستخدام المفرط للوقود الحفري. ولكن أهداف الحركات البيئية تذهب إلى ما هو أبعد من الدفاع عن المفاهيم «القديمة» للزمان والمكان. ويرى كاستي أن دور الحركات البيئية دور إيجابي عوضا عن كونه رد فعل دفاعيا، حيث تدعم هذه الحركات تلك الإستراتيجيات الاجتماعية التي قد تبعد بطريقة ما بيننا وبين ثقافة «الواقع المتصور» الراهنة، وتقربنا إلى علاقة أكثر معقولية مع الطبيعة.

وترتبط رؤية كاستي لأهمية الحركات البيئية بتصويره لعصر المعلومات باعتباره يمثل عصرا جديدا للعلاقة ما بين الطبيعة والثقافة. فقد كانت العصور المبكرة التي كانت فيها الشروط الطبيعية ذات أهمية جوهرية في استمرار الوجود البشري تتسم بهيمنة الطبيعة على الثقافة. وقد بدأت المرحلة الثانية مع فجر العصر الحديث، حيث أخضعت الطبيعة لثقافة التصنيع التي هدفت إلى زيادة رفاهية البشر عن طريق تسخير الموارد الطبيعية باستخدام التكنولوجيا. وطبقا لكاستي فإننا الآن نقف على مشارف المرحلة الثالثة حيث «تشير الثقافة إلى الثقافة، بعد أن أنهكت الطبيعة إلى حد أن هذه الأخيرة يجري انعاشها صناعيا (الحفاظ على الطبيعة) كشكل من أشكال الثقافة» (الجزء الأول ص٤٧٧). هنا نعثر أيضا على تعريف كاستي للمعنى المطلق للحركة البيئية «إعادة صياغة الطبيعة كشكل ثقافي مثالي»، وهو ما يفترض فيه أن يعني تصحيح التحيز الثقافي لمجتمع الشبكات من خلال إعادة تكامل دوائر الطبيعة في صناعة القرار المجتمعي والسيطرة الاجتماعية على الحيز. ولا يطور كاستي هذه الفكرة المتعلقة بإعادة المصالح الإنسانية مع الطبيعة إلى أبعد من ذلك؛ وهو يشير فقط إلى حداثة عصرنا باعتباره عصرا يمكننا من أن نعيش في عالم ذي طبيعة اجتماعية في المقام الأول.

ويتسم طرح كاستي لوضعية الحركات البيئية بالجدة والإثارة، ولعل الأمر كان سيكون أكثر إثارة حقا لو أننا رأينا هذا الطرح مدعوما ببيانات إمبيريقية. وللأسف، وعلى الرغم من أن كاستي قد جمع كمية هائلة من الأدلة الإمبيريقية للأجزاء الأخرى من عمله حول الحركات الاجتماعية، فإن لديه النزر اليسير من البيانات الدقيقة التي تمكنه من تدعيم ما يدعيه هنا. ومع ذلك، وكما هي الحال في العديد من المواضع الأخرى من ثلاثيته، فإن كاستي يفاجئنا باكتشاف منظور جديد ثاقب في قضايا متنازع حولها بشدة، وهو يفعل ذلك بطريقة تؤيد قضيته العامة برشاقة يحسد عليها.

لقد ناقشت عددا محدودا فقط من القضايا الكثيرة التي يربط كاستي فيما بينها لكي يقدم لنا رؤية لعصر المعلومات. وعند مستوى أعم، ليس بإمكاننا أن نفهم طريقة كاستي في ربط العمليات التاريخية المختلفة بالتحولات الاجتماعية، ما لم نفهم أنه على الرغم من أن

كاستي يضمن تحليله تدفقات متعددة للوقائع التي تحدث بعيدا جدا عن مدار الأشخاص العاديين، بحيث إنها تبدو غير ذات تأثير على الإطلاق. إن جوهر فينومينولوجيا كاستي يكمن في الخبرة الإنسانية التي تحتل موقع القلب من عمله. ومرارا وتكرارا يشير الكاتب إلى الاهتمامات التي عبر عنها ماركس، أحد أوائل الحداثيين الحقيقيين، في مؤلفاته الباكرة، وأقصد هنا البيان الشيوعي المنشور عام ١٨٤٨. ها هو ماركس يعبر في نعته الذي يضفيه على المجتمع الصناعي عن رؤيته للانشقاق المتعاظم في الخبرة الإنسانية والنظام الاجتماعي البازغ الجديد «العصر البورجوازي»:

«إن التثوير الدائم للإنتاج، والتقويض المستمر لكل العلاقات الاجتماعية، وعدم اليقين الدائم والتوتر هو ما يميز العصر البورجوازي عن كل ما سبقه من عصور. إن كل العلاقات الثابتة والمتحجرة وما يرتبط بها من أفكار وآراء مبجلة جرى اكتساحها، وكل الأفكار الجديدة الناشئة تصبح من سقط المتاع قبل أن يمكنها أن تترسخ. إن كل ما هو صلب يتبخر في الهواء، (...). وأخيرا يجد الناس أنفسهم مجبرين على أن يواجهوا بأحاسيس واعية الظروف الفعلية لحياتهم وعلاقاتهم برفاقهم الآخرين».

في هذه السطور عبر ماركس عن تجسيد الموقف المروع الذي يواجه فيه الفرد بتحديات المستقبل المجهول الممزوجة بقوى لا تنبع من الاحتمالات التاريخية. وفي مخطط كاستي للأشياء تتحول الطبقة الحاكمة والبورجوازية القديمة إلى جيب من الرأسماليين العابرين للقوميات الذين يسيطرون على تلك الأصول المهمة لعصرنا التي توفر الأساس اللازم للنجاح الاقتصادي والأهمية الثقافية: إنتاج، ومعالجة، ونشر المعلومات.

ومع ذلك، يبدو لي أن هدف ثلاثية كاستي ليس هو أن يوضح أننا نعود أدراجنا إلى الصراعات القديمة التي وجدت الجماهير نفسها في قلبها عند فجر عصر التصنيع والتي وصفها ماركس وأتباعه، بل إنه يهدف، عوضا عن ذلك، إلى وصف أهمية التجربة الإنسانية كوحدة جوهرية للتغير الاجتماعي. والحقيقة هي أن مثل هذا الإدراك فقط هو الذي يمكننا من أن نفهم دافع كاستي إلى الربط ما بين ظهور وتدعيم وضع الحركات الاجتماعية الجديدة، وتلك الظواهر المتعددة مثل ثورة تكنولوجيا المعلومات، وانهيار الشيوعية، وتراجع قدسية النظام الأبوي، وظهور الاقتصاد المعلوماتي / الكوني، والترابط الشبكي للتنظيمات. إن ما يجمع كل هذه الظواهر هو التجربة الإنسانية. وتكتسب هذه العمليات والوقائع قوتها الدافعة ودلالتها من خلال الطابع الانعكاسي للعقل البشري فقط.

وفي مسعاه لتطوير فهم أعمق لعصرنا، يتفحص كاستي بدقة المزاوجة الفريدة بين عدد كبير من التطورات الاجتماعية الجديدة المستقلة بعضها عن بعض، والمتأصلة في التراث التاريخي لعصر التصنيع. غير أنه كما يشير «إن أطروحتي الأساسية هي أنه ليس مهما في

الواقع إذا ما كنتم تعتقدون أن هذا العالم أو أيا من ملامحه، جديدة أم لا.إن تحليلي له يقف مستقلا عن ذلك» (الجزء الثالث، ص٣٣٦). ويبدو أن هدف كاستي الرئيسي ربما كان ليس «فقط» صياغة نظرية كبرى جديدة حول التغير الاجتماعي، بل هو ببساطة عرض ملاحظاته حول الحياة الاجتماعية المعاصرة.

وفي هذا المقام ثمة شكلان من الصراع الاجتماعي يجعلان من عصر المعلومات بالنسبة إلى كاستي، كعالم اجتماع، فترة نلحظ فيها صراعا مكثفا بين القوى الاجتماعية. أما الشكل الأول للصراع فيتمثل في الانشقاق المستمر بين المحلي والعالمي، والذي يهتم به معظم الأفراد والجماعات الاجتماعية. وعلى الرغم من أن تعاظم النزعة الفردية والنسق بعد التقليدي للقيم الاجتماعية يدعو إلى مزيد من الحاجة الفردية والجماعية لتأسيس التخطيط الانعكاسي للحياة، فإن هذا المشروع يصبح مستحيلا في مجتمع الشبكات، نظرا إلى عدم الاستمرارية بين منطق صناعة القوة على مستوى الشبكة الكونية ومنطق الاقتران في مجتمعات بعينها. ويعد هذا موقفا بالغ التشاؤم مقارنة بذلك الذي يتبناه جيدنيز تجاه الحداثة المتأخرة، حيث تصبح الذات مشروعا انعكاسيا يمكن أن يجري التحكم فيه في إطار عملية التفاعل بين المحلي والعالمي. ففي مجتمع المعلومات، تتم صياغة الذات بصفة أساسية استنادا إلى المقاومة المجتمعية التي تنبع من المأزق الدائم لمشروع بناء الهوية، ومن الآثار الحاسمة للانشقاق الجوهري بين الشبكة والذات.

ويعكس هذا الصراع الجوهري الذي يعبر عن روح العصر المجال الثاني الأوسع مدى والمكمل للصراع الاجتماعي، الذي شرع كاستي في استكشافه وفهمه وتعريته: الصراع على القوة والثروة بين الدول وتكتلات الدول الذي يحدث الآن في ظل النظام الاجتماعي العالمي الجديد. وهو نظام شرعت أوروبا ترى نفسها فيه كشبكة من الدول في مواجهة المنافسة العالمية المتسارعة، وهو ما يعبر بدقة عن نسق القوة السياسية المتشابكة في عصر المعلومات. وقد يفضي المشروع الأوروبي إلى تشكيل مشروع جديد للهوية، وإستراتيجية تنهض ليس على الاستبعاد، بل على القيم والأهداف المؤسسية المشتركة. ومع ذلك، فإن عدم الثقة الشائع بين الأوروبيين تجاه الاتحاد الأوروبي وآخر تجسداته «الوحدة النقدية الأوروبية»، يعني أن الطريق ما يزال طويلا، أما أوروبا قبل أن يصبح الاتحاد الأوروبي حقيقة واقعة كوحدة قائمة بذاتها في عقول مواطنيه.

كما أنه أيضا نظام جديد تتعاظم فيه هيمنة الولايات المتحدة على المجال السياسي للنظام العالمي، حيث يمثل الآن المناظر الموضوعي السابق لها، الدول التي شكلت فيما سبق الاتحاد السوفييتي، الجانب المعتم في عصر المعلومات. فبالإضافة إلى الكساد الحاد في أفريقيا والأقاليم التي يمكن العثور عليها في كل بلد ومدينة في العالم تقريبا، تشكل هذه الكتلة لب الجغرافيا الجديدة للاستبعاد الاجتماعي الذي يطلق عليه كاستي تعبير «ظهور العالم الرابع».

وتتمثل أحد الجوانب المخيفة في هذه التجزئة في تطور ما يسميه كاستي «رابطة الفساد»، في إشارة إلى النمو المفاجئ للجرائم العالمية خلال عقد التسعينيات الذي يمكن النظر إليه باعتباره محاولة يائسة من قبل المستبعدين للهروب من وضعهم الهامشي في الاقتصاد المعلوماتي الكوني. ويرى كاستي أيضا في صعود دول المحيط الهادي مصدرا جديدا للنمو الاقتصادي والتجديد التكنولوجي في الاقتصاد العالمي. هل يمثل هذا اتحادا جديداً للدول في حالة تشكل، اتحادا سوف يمسك بزمام القيادة الثلاثية لتنمية مراكز العالم؟ لا يبدو أن كاستي يعتقد ذلك، وهو يذهب إلى القول بأنه سوف لا يكون هناك عصر باسيفيكي، نظرا إلى غياب كتلة متماسكة يمكن أن تشكل هذه الوحدة. فالتنمية في الباسيفيكي تعتمد على المشاعر القومية القوية في بلدان المنطقة، وهذه الأخيرة ليست على استعداد لأن تقلص من هوياتها القومية من أجل المصلحة العامة، كما هي الحال على ما يبدو في أوروبا.

وبالنظر إلى منظور كاستي الكلي ومجال بحثه فإن هناك بالضرورة أجزاء في عمله لا يمكن للبيانات الإمبيريقية التي يسوقها للتدليل عليها أن تؤيد النتائج التي يتوصل إليها أو حيث تكون التفسيرات على قدر كبير من العمومية أو موضع شكوك. كما أنه يمكن العثور على أخطاء واضحة في عمله. فعلى سبيل المثال، في الجزء الأول، في الجدول ٥-١، الذي يصف فيه كاستي انتشار الإنترنت، يصور كاستي فنلندا في يناير عام ١٩٩٤ باعتبارها دولة متخلفة في هذا المجال، حيث كان يوجد بها أقل من ١٠٠٠ موقع مضيف، في حين أنها في الواقع كان لديها آنذاك ٣٥ ألف موقع، وقد اعتبرت - كما ينبغي أن تكون الحال، استنادا إلى نصيب الفرد - رائدة في هذا المجال. فضلا عن ذلك من العسير قبول ما يذهب إليه كاستي من القول بأن انتشار تكنولوجيا المعلومات عبر الاقتصادات القومية لا يفضي إلى البطالة في ضوء الخبرة الأوروبية، وخبرة معظم بلدان العالم الثالث التي تعاني البطالة البنائية، التي تزامن نموها (وهو ليس محض مصادفة فيما اعتقد) مع ثورة تكنولوجيا المعلومات. ولا يضع كاستي معضلة البطالة في إطار أزمة دولة الرفاهية، التي سار فيها التحول في تكنولوجيات الإنتاج يدا بيد مع تحرير الأسواق، وهو ما يقوض بصفة أساسية الارتباط الذي كان واضحا فيما سبق بين النمو الاقتصادي وأثره في إنتاج السلع الاجتماعية من خلال الضرائب ومعدلات الاستخدام الأعلى. إن ما قد يكون حادثا في الاقتصادي المعلوماتي العالمي هو تحول من اقتصاد السوق ذي اليد الخفية للدول كحام للصالح العام، إلى رأسمالية دعه يعمل الفجة، حيث قد تفضي كل خطوة تتخذ بغرض زيادة إنتاجية الشركات، ومن ثم عوائدها، إلى مزيد من التناقص في عدد الوظائف المتاحة.

على أن أعظم أوجه قصور ثلاثية كاستي - في رأيي - هو أن الكاتب لا يأخذ بعين الاعتبار العدد الهائل من التيارات النقدية التي تفرز تغيرات عالمية في المجال البيولوجي. بكلمات أخرى، على الرغم من أن كاستي يلحظ بالفعل الأهمية الاجتماعية للحركة البيئية، كما سبق

أن ذكرنا، فإنه لا يقدر الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للاقتصادات المستغلة للموارد استغلالا مبددا. *إن التراث الشيطاني لعصر الصناعة* - الاستخدام المفرط للطاقة والمواد الخام - يسبب تغيرا في الغطاء الأرضي، وإطلاقا للغازات الضارة، والتلوث المتعاظم للمجال الحيوي. هذه العمليات جمعاء بالإضافة إلى النمو السكاني المتفجر، تؤدي بالفعل إلى تغيرات ضارة وبعيدة المدى في الغلاف الجوي، سيكون أثرها على النظم البشرية طبقا لمعرفتنا الراهنة هائلا. وتمارس هذه التطورات وردود الفعل الاجتماعية المتولدة عنها بالفعل تأثيرات بالغة على الاقتصاد العالمي، مفضية إلى معارك شرسة على الموارد الطبيعية المتناقصة، وليس هناك من شك في أن القضايا البيئية لا بد أنها ستكون من بين العوامل التي سوف تحدد كيف سيتجدد عصر المعلومات أمام ناظرينا.

لقد قام مانول كاستي بجهد أقل ما يقال فيه أنه عظيم في بسطه لرؤيته الكلية للنظام العالمي المعاصر والمجال العالمي الذي يحتله كل منا بطريقته الخاصة. وفي معظم الأحوال أجد أن وصفه للقضايا والأمور معقول ومقنع. وقبل كل شيء، فإن تحليل كاستي مثير دائما وعادة ما يحتوي على أفكار جديدة وأدلة إمبيريقية. كما أن كم البيانات التي جمعها من كل أنحاء العالم، ببساطة، مذهل. فضلا عن ذلك فإن بحثه في الرأسمالية المعلوماتية يمثل إسهاما فريدا في مجال العلوم الاجتماعية، ومن المؤكد أنه سوف يعتبر عملا كلاسيكيا يشار إليه بالبنان بالقدر ذاته الذي يشار به إلى عمل ماركس حول الرأسمالية الصناعية.

إلا أن هناك اختلافا أساسيا بين التحليل السياسي الماركسي والتفسير الكاستي حول العلاقات بين النظرية والممارسة. ففيما يعتبر أقصر أقسام ثلاثيته، يشرح كاستي الأسباب التي دفعته إلى أن ينحي جانبا بصفة منتظمة وبحدة من رسالته التساؤل حول «ما الذي ينبغي عمله؟»: «في كل مرة حاول فيها أحد المثقفين أن يجيب عن هذا السؤال، وشرع بجد في وضع إجابته موضع التنفيذ، حدثت كارثة. ولقد كان هذا على وجه التحديد ما حدث في عام ١٩٠٢ (الجزء الثالث، ص ٣٥٨). إن التاريخ بالنسبة إلى كاستي، يعد بحق شيئا يمكن أن نتعلم منه. والدرس الذي يمكن أن نتعلمه في هذه الحالة هو أنه بالنسبة إلى عالم الاجتماع فإن الهدف الرئيسي ليس هو أن يغير العالم، بل أن يفسره بطريقة جديدة بما يؤدي إلى إتاحة الأدوات للناس لكي يحرروا أنفسهم من قيود الحماقات الأيديولوجية والنظرية. وليس هناك من شك في أن كاستي بتحليله العصري يقدم لنا أكثر بكثير مما لدى أي عالم اجتماعي آخر، لكي يساعدنا على فهم العالم الذي نعيش فيه. ولذلك فإن قراءة هذا السفر القيم أمر لا غنى عنه لأي متخصص في علم الاجتماع على وجه الخصوص، والعلوم الاجتماعية على وجه العموم، وعدم قراءته تضع صاحبها خارج العصر، وبالتأكيد خارج المستقبل.